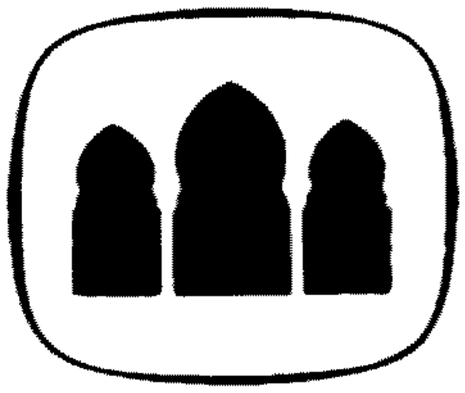
000028



DOP

مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية بمكناس

1406 هـ 1986 م

1

بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الايداع القانوني
1986 / 12

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقديم	5 —
دراسات	7 —
الحركة الوطنية وتصور « المدرسة الوطنية » في المغرب **سعيد بنسعيد**	9 —
أوضاع الفئات المستضعفة في العصر الاسلامي الوسيط : نموذج من الأندلس **ابراهيم القادري بوتشيش**	37 —
الاسلام وطبيعة المهر : نظريات ومناقشة **محمد يشوتي**	61 —
بعض مظاهر تطور السكن القروي التقليدي في وادي زيز الأوسط والأسفل **محمد جرير**	83 —
الدراسة الجهوية للظاهرة الصناعية من خلال نموذج مدينة مكناس **عبد السلام مشكوري**	91 —
بين مخلع البسيط والمنسرح **الدكتور محمود سمارة**	107 —
حقوق الانسان في ميزان الاسلام **الدكتور محسن عبد الحميد**	121 —
موقف المترجمين المسلمين الأوائل من التواريخ الهللينية وموقف المترجمين الأوروبيين الأوائل من التواريخ الاسلامية **الدكتور محمود اسماعيل**	145 —

الموضوع	الصفحة
أبو الوليد الباجي سيرته ـــ مكانته العلمية ـــ آثاره **الدكتور عبد الله محمد الجبوري**	157 —
تأثر قدامة بن جعفر بالنقد اليوناني من خلال كتابه « نقد الشعر » **احمد العلمي**	175 —
ندوة الأدب والترجمة	195 —
ترجمة تلخيص ابن رشد لكتاب الشعر من العربية إلى العبرية مشاكل وقضايا **أحمد شحلان**	197 —
الترجمة والميتافيزيقا **عبد السلام بنعبد العالي**	209 —
إشكالية ترجمة المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية بين عمليتي التلخيص والتفسير في الفكر الرشدي **مصطفى الحنفي**	221 —
النشاط الثقافي بالكلية	237 —
QUELQUES REMARQUES SUR LA TRADUCTION DE LA POESIE MAROCAINE DE LANGUE ARABE **Mohammed Belmejdoub**	250 —
DES ASPECTS CONTRADICTOIRES DE LA POESIE CONTEMPORAINE DU SACRE SANS DIEU **J. Lardoux**	258 —
THE AMERICAN TWENTIES IN LEWIS' MAIN STREET AND BABBIT **Abdelhamid Lotfi**	270 —

تقديـــم

إن إحداث مؤسسات جامعية في كبريات المدن المغربية يرمي أساسا إلى تمكين الجامعة المغربية من القيام بالدور العلمي والثقافي المنوط بها، والمساهمة في تنشيط الحياة الفكرية داخل الجامعة وخارجها.

إن كلية الآداب والعلوم الانسانية بمكناس ساهمت رغم حداثة سنها، وعلى غرار شقيقاتها بالمملكة في الحياة الفكرية والثقافية بالعاصمة الاسماعيلية حيث نظمت عدة ندوات وتظاهرات ثقافية شارك فيها باحثون من المغرب ومن بلدان أخـــرى.

وما ظهور العدد الأول من مجلة كليتنا إلا مساهمة أخرى من أساتذة الكلية وثلة من أساتذة باحثين ينتمون إلى جامعات أخرى، في الحياة الفكرية ببلادنا. إن صدور هذه المجلة رغم الصعاب والعقبات التي يعرفها كل من خاض في ميدان البحث والنشر، يؤكد عزم الاستاذ الباحث المغربي على إثبات هويته العلمية والمشاركة في النهضة العلمية والفكرية التي يعرفها المغرب اليوم.

إن هذه المجلة ليست غاية في حد ذاتها إذ الهدف الرئيسي الذي نرمي إليه جميعا هو خلق تيار علمي لتفجير الطاقات الهائلة التي تتوفر عليها هيئة التدريس والبحث بالجامعات المغربية. وإذا كان العدد الأول لا يعبر عن كامل طموحنا، فإنه ولاشك بداية درب الآمال المعقودة على مثقفينا في المساهمة في تنمية البلاد.

عبد الحميد لطفي

دراسات

الحركة الوطنية وتصور « المدرسة الوطنية » في المغرب

سعيد بنسعيد

كلية الآداب / الرباط

على الرغم من مرور ما يقارب الثلاثين سنة على حصول المغرب على استقلاله السياسي فإن الحديث عن الحركة الوطنية، وهي حركة النضال السياسي والاجتماعي التي قادت الى ذلك الاستقلال، لا يزال حديثا ناقصا مبعثرا. وهذا يعني أنه لا يزال حديثا متعذرا من الناحية « النظرية » وإن كان يبدو في بعض الأحيان حديثا مكرورا ومعادا. وهذا الأمر يرجع في الواقع الى عدد من الأسباب الواضحة والمعروفة. منها أن العديد من الوثائق والمذكرات والشهادات المتعلقة بتلك المرحلة لا يزال لم ينشر بعد، بل وربما أن الكثير منها لا يزال ثاويا في ثنايا المراسلات الشخصية وفي أدمغة أصحاب تلك المراسلات مع كل الأخطار السيكولوجية المختلفة والتي تشكل عائقا يقوم في وجه الاستفادة منها. ومنها أن عددا من الشهادات والوثائق أخذ يظهر، تباعا، في السنوات الخمس أو الست الماضية : تقاييد ووثائق حول التنظيم الوطني في شمال المغرب. (أو ما كان يعبر عنه سابقا بمنطقة الشمال الذي كان خاضعا للاستعمار الأسباني)، ووثائق حول المقاومة، وشهادات حول الظهير البربري ونشاط الحركة الوطنية خارج المغرب في التعريف

بخطورته الاستعمارية. أما شهادة المرحوم محمد حسن الوزاني، وهو أحد الوجوه الوطنية البارزة، فلم تنشر إلا منذ وقت جد قريب. وكل هذه الوثائق، وهي التي كانت اشارتنا الى البعض منها فقط، لا تتجاوز مستوى الشهادات والاحصاءات سواء كانت متعلقة بالأشخاص أو الأماكن دون أن يكون في إمكانها، بطبيعة الحال، أن تنسلخ عن الشحنات الوجدانية التي يثير شجونها الذكريات فيهتز لها وجدان القارىء وينفعل معها، ولكنه لا يستطيع أن يعتبرها مادة صارمة يمكن اعتمادها والاستفادة منها .

بيد أن هنالك أسبابا أخرى أقل وضوحا وأكثر أهمية في تفسير أسباب تعذر الحديث « النظري ». في مقدمة تلك الأسباب أنه لم تكن وراء الحركة الوطنية في المغرب نظرية واضحة الأركان جلية المعالم فقد كان الخط الموجه لها هو دعوتها الى التحرر من الاستعمار السياسي والفكري، ومعه من التحرر من الخرافات والأوهام التي ورثها المغرب منذ عهود الانحطاط ـــ (وهذه مسألة سنرجع اليها في فقرة مستقلة). أضف الى ذلك أن هذه الحركة لا تزال تشكل مادة التاريخ الحي في المغرب اليوم : ذلك أن ثلة من رجال الحركة وزعمائها لا يزالون يعيشون داخل الحلبة، ممثلين لا متفرجين، وفاعلين لا منفعلين عن طريق مختلف الأدوار القيادية التي يقومون بها .

على أن هذه الملاحظات لا تعني مع ذلك انعدام الدراسات الأكاديمية التي تخص هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحركة، فقد أنجزت بعض الدراسات حول الشعر المغربي، وأخرى حول المقالة الصحفية، والمقالة الأدبية، واهتمت أخرى بمناحي المسرح والقصة. ولكنها ظلت مع ذلك قليلة من الناحية العددية، ومهما يكن من الحكم السلبي أو الايجابي الذي يمكن للناقد أن يصدره عليها فإن فضل تجميع الكثير من عناصر « المواد الأولية »والتعريف بها يظل راجعا اليها. وعلى كل حال فقد اغتنى ميدان الدراسات العلمية الهامة بكل من الأطروحة التي أعدها حول « الأصول الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية » الأستاذ عبد الله العروي، والأطروحة

التي أنجزها الأستاذ جرمان عياش حول معركة التحرير الوطني التي قادها في شمال البلاد محمد بن عبد الكريم الخطابي [1]. ذلك أن الدراستان معا تعتبران اسهاما جديا في تطوير معرفتنا بالجذور الأولى للحركة الوطنية والأسس التي قامت عليها في جوانب هامة منها .

والواقع أن موضوع الحركة الوطنية في المغرب لا يزال في حاجة الى العديد من الدراسات والمونوغرافيات التي تتناول مختلف الجوانب لتي تتعلق بمجالات النضال السياسي والدبلوماسي، في مستوياته المختلفة، وكذا بالمجال الفسيح الذي عملت فيه الأيديولوجيا في مختلف صورها وأشكالها، وبالتاريخ والثقافة في المعنى الشمولي الواسع الذي تتخذه كل منهما. ذلك أن هذه الحركة لا تسجل الكفاح الذي خاضه المغرب، عن طريق طلائعه الثورية، أثناء فترة الحماية، وأنه بالتالي كان رد فعل عليها فقط، وإنما هي حركة شاملة تضرب في تاريخ المغرب المعاصر الى الفترة السابقة على الحماية ذاتها .

وحيث أن موضوع التعليم هو من بين الموضوعات التي حظيت باهتمام متزايد من طرف الدراسين المغاربة والأجانب منذ الاستقلال، فقد كان من الطبيعي أن تتطرق تلك الدراسات، أو البعض منها ـــ على الأقل ـــ الى واقع التعليم في المغرب قبل الاستقلال وأن تلتقي لذلك، ضرورة، بالمجهودات المختلفة التي بذلتها الحركة الوطنية في هذا المضمار. بل أن البعض من تلك الدراسات يسعى الى أن يكون تاريخا لجوانب معينة أو لفترات معينة، واذا كان لا يزال الكثير مما يمكن القيام به في هذا المجال فإن أضواء كاشفة قد سلطت على بداية الطريق. أضف الى ذلك ما قامت به الحركة الوطنية من التعريف بنشاطها من جهة أولى، والى ما خاضته من حملات التشهير والادانة للسياسة الاستعمارية في التعليم من جهة أخرى. ولكن ما يظل ناقصا مع ذلك هو ذلك الاتجاه نحو استخلاص الملامح الكبرى المميزة للتعليم الوطني وللمدرسة الوطنية، هو تقديم تصور دقيق وواضح لأخطر جهاز من الأيديولوجية للدولة، أي للمدرسة .

والاجابة عن هذا السؤال تقتضي، أولا، وعي الحركة الوطنية ذاتها بضرورة التوفر على نظرية في الحركة الوطنية ـــ وهو ما يعني وعيها بأهمية النظرية في العمل الوطني. ولكن هذا الوعي لا ينتج إلا من ممارسة العمل الوطني، أي أنه لا يتأتى إلا بفعل الانخراط في الكفاح السياسي وبالاحتكاك المستمر والعنيف الذي يفرضه النضال الأيديولوجي. وهذان الأخيران لم يكتسبا صلابتهما إلا كنتيجة لتنامي الصدام مع الاستعمار والتأكد، في ساحة العمل وليس خارجها، أن الممارسات الاستعمارية تترجم سياسة لا يمكن أن تكون مقبولة ولا دائمة .

أولا : السياسة التعليمية للاستعمار الفرنسي في المغرب :

من البديهي أن تكون السياسة التعليمية التي خطط لها الاستعمار الفرنسي في المغرب، وسلكها بالفعل، سياسة استعمارية تنسجم مع مجموع السياسة التي سار عليها أثناء احتلاله للبلاد. وهذه السياسة لم تكن عفوية ولا تلقائية وإنما كانت نتيجة تخطيط دقيق محكم. فهي من جهة أولى تريد الاستفادة من تجربتها الاستعمارية في كل من تونس والجزائر، مجتنبة أن تكرر ما تعتبر أنها وقعت فيه من أخطاء في تونس خاصة (نظرا لتشابه الصيغة الاستعمارية في احتلال كل من المغرب وتونس التي تقوم على نظام الحماية)، وعلى الخصوص ما تعلق منها بالشؤون الاجتماعية. ثم أنها كانت تهدف من جهة أخرى الانتفاع من « الايجابيات » التي حصل عليها الاستعمار البريطاني في البلاد العربية خاصة، دون أن تسقط في ما ترى أن ذلك الاستعمار وقع فيه من سلبيات. قلنا بأن تلك السياسة قامت على تخطيط دقيق محكم، لأن الأطماع الاستعمارية الفرنسية في المغرب كانت ترجع الى تاريخ بعيد لعل أقربه هو الحرب التي خاضها المغرب ضده في معركة ايسلي (1844) والتي أعقبتها سلسلة من الحروب والمناوشات المكشوفة والمختفية انتهت باحتلال مناطق شاسعة من شرق البلاد وجنوبها الشرقي وضمها الى الادارة الفرنسية في الجزائر، أضف الى ذلك ما كان

الاستعمار الفرنسي يقوم به من اذكاء الفتن في البلاد. ثم إن الاستعمار الفرنسي كان يدرك خصوصية النظام الاجتماعي والسياسي للبلاد الذي جعل في استطاعته أن يحافظ على استقلاله وأن يقاوم كل محاولات اخضاعه التي امتدت طيلة قرون عديدة. كل هذا كان الاستعمار يقيم له حسابه ويأخذه بعين الاعتبار بطبيعة الحال، ولذلك فهو قد انتهج أسلوب التعرف الدقيق على الخصوصية الثقافية والاجتماعية للبلاد، وفي هذا الصدد نستطيع أن نفهم مثلا الجهد الكبير التي بذلته « البعثة العلمية في المغرب » [2] التي كانت في الواقع محاولة للقيام بمسح اثنوغرافي شامل لكل مظاهر الحياة الثقافية ومصادرها، وكذا للنظام الاجتماعي القائم والأزمة التي كان يجتازها نحو المجاوزة والتغيير وكانت تقارير تلك البعثة التي تنشر في صور أبحاث ودراسات تشكل في الواقع مادة ثمينة للادارة الاستعمارية في كل من الجزائر وباريس .

والواقع أن الاستعمار الفرنسي في المغرب أولى للمعرفة « العلمية » لـ « الواقع المغربي » قيمة فائقة، وقد حرص على تكوين الأطر الكولونيالية القادرة على إدارة « شؤون الأهالي »، بل أنه يمكن الكلام في هذا الصدد عن تكوين متكامل كانت الأطر الوافدة من فرنسا ومن المستعمرات الخاضعة تخضع له في المعهد الذي أنشأه في الرباط الماريشال ليوطي لهذه الغاية فيما يبدو [3]. كان ذلك التكوين يهدف خدمة ما تتوخاه الادارة الاستعمارية من محاولة الهيمنة الكاملة على البلاد من خلال المحافظة على البنيات العتيقة وتطويق كل محاولة للتحديث وتكسير تلك البنيات اللهم إلا أن تكون في الخط الذي يريده الاستعمار الفرنسي بالطبع. ولم يكن هذا الاستعمار يتردد في الافصاح عن هذه الأغراض : سواء في الدراسات والتقارير، أو في الخطب العامة في المجامع التي كان يستدعى لها بعض من سكان المدن والبوادي من « الأعيان ووجهاء القوم ». ما تهدف اليه الحماية هو، كما يعبر عن ذلك ليوطي بجلاء ووضوح، « المحافظة على المراتب، على أن يظل الناس والأشياء في أماكنهم السابقة، وعلى أن يظل الرؤساء الطبيعيون هم

الآمرون، والآخرون هم المطيعون » [4]. وهذا ما يعني بالنسبة له، على مستوى السياسة التعليمية « أن نكون في هذا البلد نخبة مثقفة يمكننا العمل معها، ولكن علينا أن نجتهد حتى لا تكون مفصولة عن بيئتها لكي تظل صلة وصل بيننا وبيْن جمهور الأهالي » [5] .

وهذا يعني أن « انتقاء زبناءِ المدارس » ينبغي أن يعم على هذا الأساس الذي يرى الاستعمار أن المجتمع المغربي ينقسم اليه فهناك من جهة أولى مسلمون ويهود وأوروبيون، وهناك من جهة ثانية بالنسبة للمسلمين، خاصة وعامة أو نخبة قليلة وجماهير كثيرة. أما الأولى فتشتمل رجال المخزن والعمال وكبار التجار وأعيان البلد. وأما الثانية فتتوزع بين جماهير مدينية وأخرى قروية. وهذا يعني أنه يتعين أن تنشأ « للنخبة الاجتماعية مدارس أبناء الأعيان التي تعطي فقط تعليما أوليا، وثانويات اسلامية تهيء الوظائف الادارية والتجارية. وللطبقات الشعبية في المدن مدارس حضرية تعمل على إعداد أولي للمهن اليدوية، والنجباء من تلاميذها يوجهون الى المدارس المهنية. أما جماهير البادية فستكون لها مدارس قروية مزودة ببساتين للتعليم والتطبيق، تعمل على تلقين المعلومات الأولية في الفلاحة وتربية الماشية، والنجباء من تلاميذها يوجهون للمدارس الحقلية، أما بالنسبة لسكان الشواطىء فستكون هناك مدارس خاصة بهم توجه الأطفال نحو الصيد والملاحة » [6]. ينبغي أن يسعى التعليم إذن الى تأكيد الستاتيكية الاجتماعية وأن يسمح باعادة انتاج نفس العلاقات الاجتماعية القائمة وذلك ما يعبر عنه بول مارتي بصراحة تامة : « سيكون على الفلاح الفقير عند تخرجه من المدرسة أن يعود الى الأرض، وعلى ابن العامل في المدينة أن يصير بدوره عاملا، وابن التاجر تاجرا، وابن الموظف موظفا. لا شك أن القاعدة ليست صارمة، ولكنها تعبر عن نزعة معينة : يجب على الطفل من وسط معين أن يتلقى دراسة من شأنها أن تكيفه مع ذلك الوسط وتبقيه فيه، وتجعله قادرا على أن يلعب دوره الاجتماعي مهما بلغت بساطة هذا الدور » [7].

أما ما يشعر مارتي من أن المجتمع المغربي يموج به من رياح تهدد بالتبدل والتقلب حيث أنه « يخضع لتأثير قوات مستترة، ورغبة عنيفة في التجديد الفكري يستحيل عليه مقاومتها » [8] فإن في الامكان احتواءه وذلك باتباع خطة دقيقة تقوم على مبادىء واضحة. منها تأكيد هذا الفصل بين تعليم النخبة وتعليم الجماهير، بل هو العمل على تقوية هذا الفصل بتعداد أنواع المدارس على أساس تقسيم جغرافي (مدارس للحاضرة وأخرى للبادية)، وأساس تقسيم « عرقي » (يسعى إلى التمييز بين البربر والعرب). ومنها العمل على تقوية الحفاظ على الروح الدينية وذلك ما يفسره بول مارتي (الذي كان في وقت تحريره للكتاب المشار إليه مديرا لثانوية مولاي ادريس في فاس [9] ـــ وفي الوقت ذاته مستشارا لدى لجنة اصلاح النظام التعليمي في جامعة القرويين) بوجوب الاستفادة من مزايا « الحالة اللاهوتية » مع المعايشة الفعلية للحالة « الوضعية » واجتناب الخطر الذي يمثله « المرحلة الميتافيزيقية » [10]. مستعيرا في ذلك مصطلحات القاموس الوضعي [11]. ومما يقتضيه اتباع الخطة المشار إليها هو، بطبيعة الحال، افراغ التعليم من محتواه الوطني أو « الأهلي » (حسب التعبير الكولونيالي الشائع في ذلك الوقت) عن طريق تهميش كلي لتدريس اللغة العربية واحلال اللغة الفرنسية مكانها « لأننا سنتمكن من ربط تلامذتنا بفرنسا، والتركيز على جوانب التاريخ التي تبرز الدور الانساني لفرنسا وعظمتها (مثلما هو الشأن في القرن السابع عشر) »، مع الابتعاد عن التاريخ الآخر المزعج لها (تاريخ القرن الثامن عشر : الثورة وعصر الأنوار)، ولكن هذه السياسة لا تكون ناجحة إلا اذا تم العمل، بكل الوسائل الممكنة، على ابقاء الشباب في المغرب لأن السماح لهم بالتوجه الى الخارج قصد الدراسة يجعلهم « يتلقون في الجامعات وفي المقاهي والشوارع مبادىء وآراء ثورية (..) هذه المخاطر يمكن تجنبها الى حد كبير اذا بقي الشباب المغربي يتابعون دراستهم الثانوية والعالية في نفس المكان (...) لنحتفظ اذن بشبيبتنا في المغرب » [12]

أضف الى كل ذلك أن السياسة التعليمية التي سلكها الاستعمار

الفرنسي في المغرب كانت تقوم على اعتبار التعليم منحة واستحقاق لا يمكن أن ينال أفضالها عموم المغاربة (أو عموم المغاربة المسلمين على وجه التدقيق) [13] حيث أنها لم تتجاوز 13% في أفضل الحالات ولذلك فإن الحصيلة لم تكن ، على مستوى تكوين الأطر، هزيلة فحسب وإنما كانت إدانة صريحة للحماية الفرنسية : « وأن عمل الحماية بعد ثلاثة وثلاثين عاما (= سنة 1944) (...) أنجبت ثلاثة أطباء وستة محامين وستة مهندسين زراعيين » [14] .

ولعل أفضل خلاصة في الحديث عن السياسة الاستعمارية في ميدان التعليم هو هذه المقتطفات التي نستخلصها من دفتر المطالب التي قدمتها الحركة الوطنية الى الاقامة العامة (المقيم العام = الحاكم الممثل الرسمي للحماية الفرنسية في المغرب) بناء على طلب من هذه الأخيرة، حيث تقوم بشرح وتدقيق ما يطلبه الشعب المغربي منذ 11 يناير 1944 « جاء في منشور لادارة المعارف (نشرة التعليم رقم 25 سنة 1920 التعريف الآتي للمدرسة : المدرسة تكتفي برفع القيمة المعنوية لمقدرة الأهالي المهنية، وهي عامل للثروة والسلم وللشغل، أما السياسة بالمعنى الأوروبي العصري للكلمة فلا يتفق مع العمل التقدمي الذي نقوم به هنا، وعليه فلا ينبغي أن يذكر لا في ترشيد المواطنين المغاربة ولا في تحرير المرأة .

اذن فالتعليم في المغرب لم يعتبر إلا من جانب مصلحة الاستعمار الفرنسي، وهذا شيء حقيقي الى حد أن الادراة في سبيل تقسيم البلاد وعرقلة التقدم الثقافي للمغاربة أظهرت كل خصومتها لشكل المدرسة الموحدة الذي يطبق في سائر العالم، فأصبح المغاربة ملتزمين بتقديم (الزبائن) لمختلف أشكال المدارس وهي : المدرسة الفرنسية العربية، المدرسة البربرية، مدرسة أبناء الأعيان، المدرسة الصناعية، المدرسة القروية للمناطق العربية، المدرسة القروية للمناطق البربرية، المدرسة الاسلامية لبنات الأعيان، المدرسة الاسلامية للبنات » [15] .

ثانيا ــ الحركة الوطنية والنضال من أجل التعليم الوطني :

أدركت الحركة الوطنية منذ وقت مبكر الخطورة التي تكتسيها السياسة الكولونيالية التعليمية، بل إنه يمكن القول بأن في الامكان اعتماد تطور وعي الحركة بتلك السياسة كمؤشر دقيق على تطور تلك الحركة ذاتها .

وحيث أن نظام الحماية في المغرب كان يستند الى التعهد بادخال جملة من الاصلاحات في البلاد، بما في ذلك التعليم بطبيعة الحال، فإن الحركة الوطنية سلكت أيضا طريق المطالبة. وهكذا نجد أن التعليم يندرج ضمن المذكرة التي قدمتها الكتلة الوطنية سنة 1934 تحت عنوان « مطالب الشعب المغربي »، حيث يختص بـ : « 54 مادة تطالب فيها الكتلة ــ بالاضافة الى تنظيم شؤون التعليم ــ باجبارية التعليم الابتدائي في الحواضر والبوادي، وإحداث بكالوريا مغربية مساوية للبكالوريا الفرنسية، وتخصيص الحصص الكافية لتعليم اللغة العربية والثقافة الاسلامية وتاريخ المغرب وجغرافيته وتكوين اطارات المعلمين باللغة العربية، وانشاء جامعة بكليات ثلاث للحقوق والآداب والطب والصيدلة، ومدرسة عليا للفلاحة ومدرسة عليا للتجارة. وتتحدث المطالب عن التعليم الاسلامي في القرويين، وبعد أن تطالب بتقوية المعاهد الدينية في مختلف أنحاء البلاد تطالب بتخصيص جامعة القرويين للتعليم الاسلامي العالي تكون بها ثلاث كليات : الآداب، وأصول الدين، والشريعة الاسلامية » (16) .

ولكن الحركة الوطنية لا تكتفي بأسلوب المطالبة وحده، وإنما كانت تهدف من وراءه الى تأكيد مواقفها وتوضيحها لذاتها أولا، ثم الى فضح الاستعمار وادانته بهذا الأسلوب المهادن في ظاهره. وهكذا اتجهت الحركة الى البحث عن محاولة تأسيس تعليم بديل، محاولة اعتمدت ثلاث طرق في حقيقة الأمر : تأسيس مدارس حرة، ايفاد بعثات الى الشرق والغرب معا، النضال الطلابي الجماعي على مستوى دول المغرب العربي الخاضعة للاستعمار الفرنسي .

أ ـــ شرعت الحركة الوطنية في تأسيس مدارس حرة (أي مدارس لا تخضع للتعليم الرسمي الذي تقدمه الحماية) بعد مرور سنوات قليلة على توقيع عقد الحماية. فمنذ بداية العشرينات أخذت تنشأ تلك المدارس «ومن الدعوة إلى اصلاح التعليم بالقرويين انطلقت فكرة انشاء مدارس حرة ابتدائية تسد بعض النقص الذي يشعر به الشعب في التعليم الابتدائي نتيجة لتقصير الادراة » كما يسجل ذلك مؤلف « تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب »، وكما يسهب الحديث فيه المرحوم محمد حسن الوزاني في مذكراته [17] وقد استمر تزايد تلك المدارس وتنامى عدد تلاميذها طيلة الثلاثين سنة اللاحقة، بالرغم من كل أشكال الضغوط والمضايقة التي كانت تتعرض لها باستمرار. « كانت هذه المدارس، مدارس وطنية فعلا. فاللغة العربية هي السائدة، وبها تلقى مختلف المواد الدراسية، والأساتذة والمشرفون عليها كانوا في الغالب من المتشبعين بالروح الوطنية، مما جعلها عبارة عن مراكز للتكوين الوطني مع مسايرة التعليم العصري خطوة خطوة » [18] .

ب ـــ نقرأ في مذكرات المرحوم محمد بن الحسن الوزاني أن « تأسيس الثانوية المغربية على نسق ما تم في الرباط وفاس كان بدافع حدث سياسي انزعجت له أوساط « الحماية » الفرنسية، وهو هجرة الشباب بين 1912 و 1915 من بعض عائلات فاس، ومكناس، ومراكش، ومدن الشاطىء الى المشرق للدخول الى الثانويات والمعاهد في القاهرة والاسكندرية وبيروت واسطنبول، في وقت كانت فيه الأقطار العربية والاسلامية تغلي وتفور بالنهضة الفكرية، والحركة الوطنية، والدعوة التحريرية » [19] كما نقرأ له في نفس المذكرات، في حديث عن هذه البعثة الدراسية الأولى في باريس : « لم تدخر الادراة الفرنسية أي جهد لعرقلة « هجرة » الطلبة الى فرنسا نفسها للدراسة والاختلاط بالأوساط الفرنسية الحرة، وكذلك بالأوساط الشرقية والأمة التي كانت باريس ملتقى لها » ثم يعقب بعد ذلك معلقا : « كان ذلك الفوج من الطلبة نواة للحركة الوطنية المغربية التي لعب فيها بعضهم دورا بارزا، من مستوى الزعامة السياسية » [20] .

وبالفعل فإن طلبة هذه البعثات، لم يفيدوا فيما عادوا به الى الحركة الوطنية وقد اغتنوا بثراء الاقامة بتلك الديار فقط، ولم يطعموا الحركة بما أفادوه من تكوين في ميادين متنوعة فحسب، بل إنهم نجحوا في فتح مكاتب للمغرب تعرف بقضيته وتستقطب العناصر الكفيلة بنصرته. وخصوصا منها المكاتب التي فتحت في فرنسا وسويسرا والقاهرة. ثم أن هنالك ما كان الاستعمار الفرنسي يعتبره أشد خطورة : وهو أن تلك البعثات كانت الجرثومة الأولى لتفجير الوعي السياسي بضرورة تنسيق العمل الكفاحي على مستوى المغرب العربي .

ج ــ تأسست « جمعية طلبة شمال افريقيا المسلمين » سنة 1927 ، ولا شك أن تأسيسها كان، كما يذكر ذلك المرحوم الوزاني، « حدثا هاما سر له سائر الطلبة الذين أصبحوا يتوفرون على هيئة تخدمهم وناد معد لاتصالاتهم، ومطعم يقدم لهم ما يحتاجون اليه بأرخص الأثمان، وكان لكل هذا صداه الحسن في الأوساط المغربية والتونسية خاصة، وبفضل وجود الجمعية أصبح الطلبة المنضوون تحتها قوة منظمة ونشيطة في جميع مجالات اختصاصها، كما كانت أداة فعالة في المعترك السياسي لصالح الشمال الافريقي عامة والمغرب وتونس خاصة » [21] وقد استطاعت الجمعية أن تتحول بالفعل الى واجهة نضالية هائلة أمكن لطلبة البلدان الثلاث أن يعلنوا، عبر مؤتمراتها، عن جملة من المطالب الجماعية المتعلقة بقضايا التعليم. فقد اشتمل جدول أعمال المؤتمر الأول (الذي انعقد بتونس في صيف 1930 تحت اشراف المدرسة الخلدونية) على : التعليم العربي بشمال افريقيا ــ التعليم العالي ــ التعليم الصناعي ــ تعليم المرأة ــ في حين كان من ضمن نقط جدول أعمال المؤتمر الثاني (الجزائر في صيف 1932) تعليم العربية ــ تعليم التاريخ ــ مسألة التربية. أما المؤتمر الثالث الذي كان من المقرر عقده في صيف 1939 في فاس، والذي اشتمل على جدول أعمال أكثر جرأة وتطور فقد حالت سلطات الحماية دون انعقاده [22]

على أن الحركة الوطنية استطاعت بعد انتفاضة 1944/1/11 أن تنتزع جملة من المكتسبات الجديدة تجلت في التمكن من فتح سلسلة جديدة من المدارس الحرة في مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي، وأن تحصل على الاعتراف الرسمي بمعادلة شهاداتها لشهادات المدارس « الرسمية ». كما أنها استطاعت أن تحطم الحاجز الذي كان يفرض قيودا شديدة على التحاق أبناء المغاربة بالثانويات الفرنسية أو أن ترفع من نسبة القبول فيها. وطبيعي أن كل ذلك كان يعني تصاعدا في أعداد التلاميذ وارتفاعا في نسبة المدارس. وقد كان هذا كله بفضل اشتداد ساعد الحركة الوطنية بفعل تمكنها من الالتقاء بالأعداد الهائلة من عمال المعامل في المدن الكبرى. غير أن هذا ظل مكاسب جزئية ونسبية لا تغير شيئا من واقع السياسة التعليمية الاستعمارية، وإن كانت تسرع في تفجير تناقضاتها. ولكن الانتصارات التي كانت تسجل لصالح الحركة الوطنية المغربية وتطورها لكي تصبح حركة تحرير شاملة على كل الواجهات : السياسية والدبلوماسية والعسكرية كان يتم على حساب تعميق أزمة أخرى داخلية قوية وعميقة، أزمة ذاتية هي ما يمكن أن نعبر عنه بأزمة النظرية .

ثالثا ــ الحركة الوطنية وغياب « النظرية » :

لا شيء يعبر عن هذه الأزمة أو هذا الشعور بالفقر النظري أفضل من الخلاصات القوية والواضحة التي ينتهي اليها المرحوم علال الفاسي في خاتمة حديثه عن « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » حيث يقول عن الحركة الوطنية : « ولكن هذا كله لا يعني أنها قد وصلت الكمال في تكوينها وتنظيمها، بل من الواجب علينا وقد جلينا فضائلها أن ننبهها الى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على اتمامها .

وأول هذه المواطن في نظرنا هو ما يرجع لتكوين النظرية، وأعني به ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب في وقت استقلاله، لأننا نعتقد أن العمل للاستقلال ليس

إلا وسيلة لتحقيق أهدافنا العظيمة في اصلاح حال الأمة واسعادها » [23] .

تحقيق الاستقلال لا يشكل اذن إلا جزءا من العمل المتعين القيام به، وهو بالضبط مقدمة العمل الذي انتدبت الحركة نفسها لتحقيقه. إنه فعلا في طليعة المهام المستعجلة التي يتعين انجازها، ولكن ذلك لا يعني أبدا أنه تحول الى هدف في ذاته. اذا كانت الحركة الوطنية لم تع نفسها بوضوح إلا في حال انتفاضتها في وجه المحتل، فهي صورة رد الفعل الذي كان الاستعمار ممسكا بزمام المبادرة فيه، فإن هذا لا يمنع من توفر ذلك الوعي لديها بكيفية ضمنية وبصورة جنينية. لقد أدركت الحركة، ومنذ وقت مبكر أيضا، أن الاستعمار لم يكن مفاجئة وأن الجمهرة الواعية على الأقل لم تؤخذ على غرة، وإنما كانت تدرك أن أزمة أخذت تحفر في المجتمع المغربي منذ ما يناهز القرن من الزمان، وأنها تفجرت في صورة ثلاثة حروب خسر فيها المغرب بكيفيات متنوعة من الخسارة [24]. منذ الحرب الأولى، حرب ايسلي (1844) أخذ يتبين أن الأمور ليست على ما يرام هذا ما ترجم، في صورة وعي ديني حاد، بضرورة الاصلاح والتغيير ولهذه الأسباب استطاع شباب الحركة الوطنية من طلبة القرويين أن يجدوا في بعض العلماء، منذ العشرينات، دعاة اصلاح متحمسين وأساتذة رأت فيهم القادة الروحيين للحركة. كان هذا في الوقت الذي كانت القرويين، الجامعة العتيقة والعتيدة، قد تحولت من الصورة الزاهية المشرقة التي عرفت بها الى مجامع هزيلة اختفت كثير من العلوم من مجالسها، واستحال التعليم فيها الى تلقين، وتحول الاجتهاد والابتكار الى تقليد وجمود [25] .

كل هذه الأسباب التي كانت القرويين تبلورها، وغيره مما يرجع الى الحياة الاجتماعية والاقتصادية، جعلت الحركة الوطنية تؤمن أن التحرير ينبغي أن يكون تغييرا في الواقع، بمعنى أن التحرير لكي يكون حقيقيا وشاملا فإنه لا يكفي أن يكون تحريرا من الوجود الاستعماري في المغرب فقط، وإنما أساسا من الأسباب التي جعلت ذلك الاستعمار ممكنا، بل وجعلته ضروريا في المعنى العميق[26] .

إن تجربة الشعوب في البلاد المختلفة تعلم أن التحرير أيضا لا يكون حقيقيا إلا بمقدار ما يكون متجها نحو المستقبل، نحو الغد يخطط الأهداف ويشرح السبل المؤدية إليها. وهذا لا يكون إلا بالتوفر على تصور واضح قدر الامكان. ودقيق أكثر مما ينبغي. يجب أن يكون لحركة التحرير نظرية متكاملة في التحرير التي لا يمكن أن تكون شيئا آخر سوى نظرية في الدولة. « يجب أن ينكب المختصون منا على دراسة نواحي النشاط الشعبي السياسية والادارية والثقافية والمالية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من كل ما يرجع لتنظيم الدولة وتنظيم الشعب، ويجب أن نسير فيه على نظام الاختصاص الكامل للجان الفنية بحيث لا تتاح لنا فرصة الحكم الذاتي حتى نكون على أهبة التنجيز لبرنامجنا، فلا نضيع وقتا آخر في سبيل الاعداد والتحضير » (27). هذا ما وعاه الأسبان الجمهوريون مثلا حيث أخذوا يحضرون في المنفى لدولة الغد، وهذا ما وعاه الثوار في روسيا : « ولم ينجح الشيوعيون في روسيا وغيرها على رغم ما في منهجهم من غرابة وما يحتوي عليه من مبادىء هدامة إلا لأنهم استطاعوا أن يتعجلوا تحقيق كثير من الاصلاحات الفلاحية والصناعية في كل مكان احتلوه، ونحن الذين نريد أن لا ندع مجالا لأي مبدأ هدام أو برنامج متحول، يجب أن ننتهز فرصة فراغنا من مسؤوليات الحكم وشعورنا بمواطن الضعف في النظام القائم ببلادنا فندرس الأنظمة العالمية ونقيس عليها حاجياتنا الخاصة ونكون مذهبنا في أدق معانيه وبأكثر تفاصيله حتى يتاح لنا ارضاء أمتنا بتحقيقه دفعة واحدة، فنحصل بذلك على ايمان من الشعب بنفسه ونظامه وحكومته في عهد الاستقلال » (28) .

فرق واضح بين ما ابتدأت به الحركة الوطنية، في أول نشأتها، من دعوة الى النضال ضد الطرقية وهيمنة المشايخ وتفشي الخرافة، وما انتهت اليه عند نهاية الأربعينات. كان الأمر متعلقا في أول الأمر بحديث عام عن السلفية والتقاء أطروحاتها بأطروحات الحركة الوطنية « ومن الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معا. ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب

الذي اتبع في المغرب أدى الى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين » [29]، ولكن أصبح الآن فيما يبدو مجاوزة للأطروحات المعتادة للسلفية دون أن يعني خروجا عنها. وعلال الفاسي نفسه يطلق عليها نعت « السلفية الجديدة » ــ ولكنه لأمر مثير للانتباه حقا أن نجده يعنون الفصل اللاحق على الحديث عن تلك السلفية هكذا : « من السلفية للوطنية ». هل هو تردد في الربط بين السلفية والوطنية حتى وأن كان ذلك الربط يتم تحت شعار السلفية الجديدة ؟ (على كل حال فمسألة الحديث عن جذور السلفية والسلفية الجديدة في المغرب أمر يجعل دائرة التحليل أكثر اتساعا لكي تصبح حديثا عن المصادر المتنوعة التي نهلت منها هذه السلفية) [30]. أعتقد أنه من العسير الآن أن نفصل في هذه المسألة في كلمة واحدة : فمتى لاحظ المرء أن هناك حضورا للأطروحات الكبرى للسلفية، فإنه يستطيع أن يكتشف بالمقابل، أن هنالك مضامين أخرى ليبرالية .

مهما يكن من أمر العلاقة الواضحة أو الخفية بين السلفية والوطنية فإن الحركة الوطنية شعرت بوجوب الخروج من التضمين النظري الى التصريح، من الالتباس الى الوضوح : « لقد ظلت الحركة الوطنية المغربية منذ عهد بعيد شيئا غامضا إلا فيما يرجع لمقاومة الأجنبي، ولقد كنا نرى في هذا الغموض سرا من أسرار قوتها، وقد يكون ذلك صحيحا فيما مضى. أما اليوم فيجب أن تمتاز الوطنية المغربية ببرنامجها المدقق المفصل، وأن تعلنه للأمة وتجمعها من حوله، وأن يكون للوطنيين قادتهم الاجتماعيون والاقتصاديون والروحيون الى جانب قادتهم السياسيين»[31] .

رابعا ــ« البيان الأيديولوجي » للحركة الوطنية وتصور « المدرسة الوطنية » :

طبيعي أن هذا البرنامج لا يمكن أن يكون تقريرا سياسيا على غرار التقارير التي تقدم للمؤتمرات الحاسمة عادة، فهو لا يستطيع أن يجاوز البيان

الأيديولوجي، البيان الأيديولوجي من حيث هو ذاته تمهيد ممكن لتقارير مذهبية وسياسية. والأسباب التي تجعل الأمر على هذه الكيفية جلية واضحة متى نظرنا اليه على ضوء ما كان النضال السياسي يستلزمه. فأولا لا يمكن للحركة الوطنية، حسب ما تقتضيه مستلزمات العمل السياسي في أيام النضال الوطني ضد الاستعمار، أن تتحدث بلسان حزب واحد (حتى ولو كان في حجم واتساع القاعدة التي كان عليها حزب الاستقلال في ذلك الوقت) في حين أن هنالك تنظيمات سياسية وكفاحية أخرى مهما يكن من صغرها وقلة عدد أفرادها فإن منطق « الحزبية » يعمل على ابعادها. هذا ما يعيه مؤلف « النقد الذاتي » بذكاء فذ عندما يعرض، على سبيل المثال، للحديث عن « ضرورة النقابة القومية » عندما يطرح السؤال المتعلق بوجوب قيام نقابة وطنية في حين أن الرابطة الانسانية للعمل تقتضي الوحدة النقابية حيثما وجدت (ولو كانت مع النقابة الفرنسية ـــ أو بالضبط مع هذه النقابة دون غيرها)، « وأن حزبا لا يصرف عمله لجميع جوانب الحياة القومية لهو بحكم هذا الواقع حزب طبقة معينة، واذا صح ذلك في بلاد حرة مستقلة فهو ما لا يصح في بلاد ما تزال تنشد حريتها ورشدها، ويلزم أن توحد الصفوف الى أن تجند كل المصالح لخدمة غاية واحدة، ولذلك يجب أن تكون النقابة قومية » (32). وثانيا لأن منطق نشأة الحركة الوطنية وتاريخ تطورها يقضيان بأن أيديولوجيا حزب واحد بعينه لا يمكن إلا أن تكون منبثقة عن الأيديولوجيا العامة التي تحكم عمل الحركة الوطنية من حيث هي ائتلاف بين فئات وتيارات ومصالح متنوعة يكون النضال من أجل التحرر من الاستعمار هو اللحمة التي تربط بين مختلف مكوناتها وتشدها بعضها الى البعض الآخر .

لا نستطيع اذن أن نؤخذ وقفة التأمل والمراجعة التي يدعو اليها كتاب « الحركة الاستقلالية في المغرب العربي » في الفصل الأخير منه، والتي يكون « النقد الذاتي » كله محاولة لتعميقها وبلورتها ـــ لا نستطيع أن نأخذها إلا على اعتبار أنها تعكس ما بلغت اليه الحركة الوطنية من وعي

ذاتي في مرحلة حاسمة من تاريخها النبيل والحافل. مرحلة تمثل الفصل ما قبل الأخير، حيث سيكون الفصل الأخير والطويل هو اندلاع حركة المقاومة المسلحة واشعال نار الحرب الحاسمة التي أوقد فتيلها الاستعمار الفرنسي ذاته عندما أقدم على نفي الملك المغفور له محمد الخامس . (هنالك بالفعل أهمية فائقة للحظة التاريخية لتحرير ما نصفه بالبيان الأيديولوجي للحركة الوطنية ــ وتلك مسألة تتطلب أن تكون وحدها موضع دراسات متعددة الجوانب ــ) . البيان الأيديولوجي للحركة الوطنية هو اذن تعبير عن الوعي الذاتي، هذا الوعي الذي رأينا سابقا أنه وعي بضرورة النظرية في العمل الوطني. والنظرية بدورها يجليها البيان الأيديولوحي ويشرحها بشرحه لما يتعين اتخاذه من مواقف تتعلق بالنواحي الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبتوضيحه ما ينبغي الاقدام عليه من عمل تجاه كل القضايا المحورية التي تتعلق بحياة المواطنين والعلاقات التي تقوم بينهم وبين الدولة. كل قضية يعرض لها البيان تشكل اذن قناة تعبر منها النظرية ومرآة تعكس صفحتها ما تكون النظرية استطاعت أن تبلغه. بهذا المعنى يكون تناول قضية تتعلق بالحياة الاقتصادية مثل الفلاحة أو بقضايا اجتماعية مثل التعليم أو وضعية المرأة، أو مسألة التنظيم النقابي يكون عرضا للنظرية في مستوى ما وفي صورة ما. وقد كان تناول المسائل التي ترجع الى التربية والتعليم بالضبط أحد المستويات التي تتجلى فيها النظرية أكثر من غيرها، اعتبارا الى أن هذه المسألة شكلت الواجهة التي تبرز فيها مظاهر الحيف والظلم في الممارسة الاستعمارية من جهة أولى، والمحطة التي تعبر عن آمال وأحزان الحركة الوطنية من جهة ثانية. قد يجوز الحكم اذن بأن وعي الحركة الوطنية بمسألة التعليم كان أكثر المقاييس صدقا وأهمية في التعرف على مكانة ودور « النظرية » في تلك الحركة .

تقتضي قراءة كتاب « النقد الذاتي » أن نميز بين كيفيتين اثنتين أو بين مستويين اثنين من مستويات الحديث عن موضوع التعليم : مستوى صريح، ومستوى ضمني. أما المستوى الصريح فنقصد به الحديث المباشر

عن جانب من جوانب القضية، وهذه تندرج ضمن الباب الرابع والأخير من الأبواب الأربعة التي يتكون منها الكتاب، ففي هذا الباب الرابع المتعلق بالفكر الاجتماعي نجد من بين الموضوعات التي يتناولها فصولا تحمل العناوين التالية : أغراض التربية ـــ دينية التعليم ـــ اجبارية التعليم ـــ مواد التعليم ـــ مناهج التعليم ـــ التعليم المهني ـــ تعليم الكهول. وأما ما ندعوه بالمستوى الضمني فنقصد به المواطن العديدة التي يلتقي فيها الكتاب بمسألة التعليم في الفصول والأبواب الأخرى التي تحمل عناوين لا تكون لها بالتعليم صفة مباشرة. فعندما يتحدث الكتاب مثلا عن أهمية الاهتمام بالرأي العام وتكوينه (والمؤلف يسميه بالفكر العام) نجده يعقب على التوضيحات التي يقدمها مستدركا « ويتضح من ذلك كله مقدار القيمة التي لوسائل الاتصال المستمر بالشعب من صحافة ونشر وخطابة ومذياع، وبالتالي قيمة التعليم الاجباري للبنين والبنات » (33). وعندما يتحدث في فصل لاحق عن دور النخبة في توجيه الرأي العام نجده في صيغة توكيدية : « ولكن ماذا تفعل النخبة في وسطنا الذي لا يكاد ينتظم في مظاهر نشاطه لعقدة معينة ؟ إن الوسط المدرسي بعيد عن كل وسائل التوجيه لأن المدرسة المغربية ليست سائرة وفق الخطة الحرة أو الموجهة توجيها قوميا » (34). والواقع أن المواطن التي يقع فيها التذكير بالمدرسة وخطورتها في التكوين، وأهمية التعليم في التوجيه الذي يخضع له المواطنون منذ نعومة أظفارهم لهي مواطن عديدة، بل وربما أصبحت أكثر عددا متى أخذنا الحديث الضمني عن التعليم في معنى واسع يستدعي استقراء خلفيات الخطاب واستكناه كنه بعض الاشارات التي تظل مجرد اشارات وتلميحات. لا يمكن أن نتصور الأمر خلاف ذلك لحركة تعتبر نفسها مدرسة كبيرة لا يكون التحرير السياسي إلا أحد مهامها فحسب، وهذا يسير بموازاة عمل طويل النفس لا يمكن أن يتوقف بتحقيق التحرير السياسي لمهمته، تحرير كامل شامل هو ما تدعوه بالضبط بالتحرير الفكري .

نحن نقدر اليوم الأهمية والخطورة التي يكتسيها الحديث الضمني اذا

ما قارناه بالقول الصريح المعلن، وذلك بالنسبة للكشف عما يريد « الخطاب » أن يقوله ». بهذا المعنى الذي يخفي فيه الحديث المباشر أشياء في مقابل التصريح بأشياء أخرى. هو يبعدها ويقصيها وينقلها الى الظل فيما يسلط الأضواء على أشياء أخرى ويوجه الاهتمام اليها وينبه عليها أكثر من غيرها. ولعل هذه القاعدة تكون أكثر ما تكون صدقا بالنسبة للخطاب الأيديولوجي، هذا يعني بطبيعة الحال أن ما نفيده من محاولة استنطاق النص حول ما يخفيه ومن مضايقته بمساءلته أكثر من الاكتفاء بالاستماع الهادىء المسالم، قد تكون أكبر مما نجنيه من الاستماع والموافقة، أي عند القناعة بما يتم الاعلان عنه ـــ أي أننا ندرك فيه الموجهات والأهداف في حركيتها وحيويتها. وحيث أننا لا نريد أن نتجاوز الآن مستوى التقديم والعرض، فإنه ليس لنا أن نتجاوز الاشارة والتنبيه الى المتابعة والتحليل. بل الواقع أننا لا نمتلك ذلك، لأن هذا أمر يستدعي الاحاطة الشاملة والاستقصاء الكامل لكثير من الأسئلة التي يطرحها تاريخ الحركة الوطنية في المغرب، وهو الشيء المتعذر للأسباب التي حاولنا توضيح البعض منها في فترة سابقة .

فاذا تركنا الآن هذا المستوى الضمني، بعد أن انتبهنا الى أهميته وخطورته، وتوجهنا الى الفصول التي تتناول القضايا التي يطرحها الحديث عن التعليم بكيفية مباشرة، أي اذا انتقلنا الى المستوى الصريح الذي يعلن فيه البيان عن مواقفه من مواد التعليم ومناهجه، ومن أغراض التربية، ويقدم تقويمه لتجارب الشعوب في مجال التعليم ويوضح المساوىء الكبرى والمزالق الخطيرة التي أدت اليها السياسة الاستعمارية في هذا المجال ـــ اذا اتجهنا الى ذلك فاننا نجد أن « النقد الذاتي »يزاوج في هذا الحديث بين مسألتين : انتقاد السياسة التي اختطها الاستعمار الفرنسي في التعليم من جهة، وطرح العناصر الكبرى التي يتعين على دولة المغرب المستقل أخذها بالعناية والاعتبار .

1 ــ انتقاد السياسة الاستعمارية في التعليم :

يؤكد « النقد الذاتي » القضايا والمواقف التي أشرنا الى عناصرها الكبرى في القسم الثاني من هذا العرض (الحركة الوطنية والنضال من أجل التعليم الوطني)، ولكنه يكون من المناسب بالنسبة للقارىء أن يشير الى العناصر الكبرى التي يفضح بها البيان الأيديولوجي للحركة الوطنية السياسية التعليمية التي سار عليها. وهذه العناصر يمكن أن نرجعها الى عناصر أساسية أربع :

أ ــ **التعدد** : يحصي « البيان » وجود عشرة أصناف من المدارس في المغرب خلقتها الادارة الفرنسية، ويعقب عليها مباشرة : « ويجب أن تكرر هذه القائمة أيضا فيما يتعلق بمنطقة الشمال مع تغيير كلمة الفرنسية بكلمة الأسبانية. ثم هناك مدارس أبناء الأعيان ومدارس أبناء الشعب، الى غير ذلك من ضروب التنوع التي لا مبرّر لها إلا التوجيه الاستعماري البغيض ». (صفحة 264) ولا تجد الحركة الوطنية دليلا أكثر قوة على سياسة « فرق تسد » التي لجأ اليها الاستعمار من هذا التعدد : « وأخطر ما يفسد البرامج التعليمية في بلادنا هو هذا التنوع التي تقصد اليه السياسة قصدا، وهذه المدارس التي تخصص لأبناء الأعيان أو التي تهيأ لأولاد الفقراء كأن المعرفة لونين مختلفين بحسب الطبقة التي ينشأ فيها التلميذ » (ص 282) .

ب ــ **الانتقائية** : تقوم السياسة التعليمية الفرنسية « على أساس اعتبار المكان المدرسي منحة للأبناء يحرم منها أولاد الشعب وأبناء الفقراء، ويتمتع بها أبناء الأعيان وبعض من يساعدهم الحظ من ذوي الوسائط والحيثيات » (ص 273). فحيث « يوجد في المغرب زهاء المليونين ونصف المليون من الأبناء في السن المدرسي (...) لا يتردد منهم على التعليم إلا ما يقارب المائة والخمسين ألفا على اختلاف أنواع المدارس وتعدد مناهجها » (نفس المرجع). وهذه أنصع حجة على الانتقائية لأن « الهدف الذي

تقصد اليه المدرسة (التي أوجدها الاستعمار) ومناهجها لا يتعدى العمل على تكوين موظفين معاونين يملؤون الدواوين المغربية، أو عمال فلاحين يشتغلون عند المستعمرين في ضيعاتهم العصرية، واذا خرج من بين هؤلاء وأولئك من يتوسع في المعرفة فلن يكون غير شاذ تتأكد به القاعدة ولا يبطلها، وحسبه أن ينضم الى إحدى الفئتين، أو يعيش على هامش الحياة في معزل عن غير الألم والاضطراب » (ص 281) .

ج ــ **ضياع اللغة القومية** : اذا كانت أخطار التعدد جلية وواضحة، وثبت أن « تعدد لغات التعليم في البلد الواحد يضر إضرارا فاحشا بتكوين الأبناء ومستقبل الثقافة في الوطن » (ص 264)، فإن هذه الأخطار هي « أقل بكثير من خطر ضياع اللغة القومية التي هي إحدى مقومات الأمة الأساسية ومميزاتها. وأن الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي عنها» (ص 265) .

د ــ **انعدام تكوين الأطر** : اذا كان « البيان »يقدم في فصوله المختلفة صورة عن الواقع السيء لتكوين الأطر في ظل السياسة الفرنسية في المغرب، فهو يبلور هذه الصورة في معرض حديثه عن إعداد الأطر التعليمية : « إن القائمين بالأمر لم يفكروا في اعداده ولا تهيئته، فليس في المغرب كله مدرسة معلمين ابتدائيين أو عالين، وليست هناك بعثات للتخصيص في هذه المهمة، وكل ما هنالك هو أقسام ناقصة مبتورة تكون « المعلم الأهلي » على الصفة التي يريدها تقنيو الشؤون الأهلية وساستها » (ص 278) .

التعدد، الانتقائية، تغييب اللغة القومية، الانصراف عن التفكير في تكوين الأطر المغربية القادرة على اتباع حاجيات البلاد في ميادين الحياة المختلفة. تلك هي الخلاصة التي ينتهي اليها تقييم السياسة التعليمية الاستعمارية .

2 ــ عناصر التعليم الوطني :

يمكن أن نرجع العناصر العديدة التي يتعين أن يشملها التعليم الوطني، الى أربعة عناصر أساسية : التوحيد، التعميم، التعريب، المضمون الوطني للتعليم .

أ ــ **التوحيد** : الحديث السابق عن مخاطر التنوع والتعدد في المدرسة وفي أشكال التكوين بالنسبة للمرحلة الدراسية الواحدة (وأساسا بالنسبة للمرحلة الأولى)، هو حديث يعني بكيفية مباشرة للقول بالمدرسة الواحدة. « المدرسة الموحدة هي التي تمثل الروح الديمقراطية التي تصبو اليها أمتنا (...) ذلك لا يعني الاتحاد في البرامج، ولكنه يقصد الى جعل فروع المعرفة في متناول كل أبناء الشعب لا يتميز بعضهم عن الآخر إلا بما له من المقدرة والاستعداد » (ص 289). التوحيد هو الشرط الضروري والكافي لتحقيق الانسجام في التكوين من جهة، ولتحقق العناصر الأخرى الضرورية لقيام المدرسة الوطنية .

ب ــ **التعميم** : لا معنى للحديث عن التوحيد في التكوين، إلا اذا كان التكوين عاما يشمل كل أبناء الشعب الذين وصلوا سن الدراسة سواء كان في البادية أم في المدينة. لذلك يقرر البيان الأيديولوجي للحركة الوطنية أنه « يجب أن نبذل كل جهودنا لتطوير المجتمع المغربي في الحواضر والبوادي ونشر التعليم في أوساطه » (ص 50). فالتعليم لا ينبغي ن يكون منحة ولا علاقة على امتياز طبقي وإنما ينبغي أن يكون عاما وشاملا، لأن ما تهدف اليه الحركة الوطنية هو أن « نستحضر أثناء اهتمامنا بعمل ما جميع أجزاء البلاد، وعناصر الأمة. أنه أن ننظر الى وطننا ككل لا يقبل التصور إلا كاملا، والى النفع كخير لا يمكن تحقيقه إلا شاملا » (ص 14). وهذا يعني أن نتعلم معنى المسؤولية والحال أنه « لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير » (ص 50). ولكن هذه وتلك لا تكون لنا إلا اذا استطعنا أن «نتعلم جميعا»، أي إلا إذا استطعنا أن نجعل التعليم عاما في متناول كل

الناس. «يشمل كل أولاد الأمة ذكورا وإناثا، فقراء وأغنياء» (ص 261) .

ج ـــ **التعريب** : اذا ثبت أن في مقدمة أخطار السياسة التعليمية الاستعمارية تغييب اللغة القومية، فإن التعريب ينبغي أن يكون في مقدمة مهام « المدرسة الوطنية » : « غني عن البيان أن يكون من أهداف المدرسة تعليم التلاميذ (...) ولكن هذا يجب أن يكون باللغة القومية الموحدة في جميع مدارس الوطن » (ص 261). واذا كان التوحيد هو المقدمة الأولى لكل تغيير، وكان بناء على ذلك « من واجب الدولة أن تعمل ما في استطاعتها لتكون لغة الدراسة واحدة في جميع أجزاء القطر وفي كل مراحل التعليم » (ص 264)، فإن ذلك ينبغي أن يكون معناه « جعله بلغة واحدة هي لغة البلاد » (ص 266) والتي هي اللغة العربية بطبيعة الحال : « لغة التعليم في المغرب يجب أن تكون واحدة، يجب أن تكون هي اللغة العربية » (ص 265)، لغة البلاد ورمز سيادتها : « لا توجد أمة على وجه الأرض تضحي بلغتها التي هي عنوان وجودها وتنتحل لغة أخرى ولو بلغت من الحيوية ومن السمو وإلا اذا كان ذلك عن طريق القوة والاضطهاد غير المقبولين » (ص 265) .

د ـــ **المضمون الوطني للتعليم** : لا يكفي من أجل خلق المدرسة الوطنية التي تلائم دولة المغرب المستقل أن يكون التعليم عاما، يطال جميع أفراد الشعب الذين بلغوا سن الدراسة لا أن تكون المدرسة واحدة لا تعدد فيها بحسب فئات الشعب وأقاليمه، بل ولا يكفي في ذلك أن يكون التعليم باللغة العربية، اللغة القومية، وإنما يتعين أن يكون مضمون التعليم ذاته مضمونا وطنيا. يمكن القول أيضا بأن المبادىء الثلاثة السالفة لا تكون سوى شروط أساسية لقيام المدرسة الوطنية، أما تحققها الفعلي فيرجع الى محتوى التعليم الذي تقدمه تلك المدرسة لذلك يقرر البيان الأيديولوجي للحركة الوطنية أن : « المناهج المدرسية في المغرب يجب أن تكون **العربية، والتاريخ المغربي، والدين** جزءا من مقوماتها » (ص 271) .

ينبغي أن تكون من مقومات البرامج والمناهج، لأن تلك المقومات الثلاث في الآن ذاته من مقومات الوطنية المغربية. العربية للأسباب المذكورة سابقا. والدين، لأن الحركة الوطنية تقرر : « نعتبر الدين من مقومات الوطنية المغربية، لأنه يحفظ مظهر النموذج النفسي المغربي، ولذلك لا يمكننا أن نتصور مدرسة مغربية لا تعنى بتعليم الدين، فهو واجب وجوب اللغة والتاريخ والحساب وغيرها من المواد الأولية التي لا يستغني عنها منهج من مناهج التعليم » (ص 270). والتاريخ المغربي لأنه من الأمور الكفيلة بابراز الشخصية المغربية وبث الشعور بوحدة الانتماء الى الوطن الواحد : « يجب كذلك تربية خلق المواطنة في نفوس التلاميذ بتدريبهم على حب وطنهم والاخلاص له والعمل من أجله (...) ومما يربي هذا الخلق ويساعد عليه دراسة تاريخ الوطن وأماني الأمة، والتغني جماعة بالأناشيد القومية وغير ذلك من أساليب الغرس المنتج » (ص 261) .

خلاصـــة :

اذا ما تأملنا العناصر الكبرى للتعليم الوطني كما يحدده البيان الأيديولوجي للحركة الوطنية، الذي لا نرى نعتا آخر أفضل منه يمكن أن ننعت به كتاب « النقد الذاتي » ـــ فإننا نلاحظ أن العناصر الأربع (التوحيد ، التعميم ، التعريب ، المضمون الوطني للتعليم) أتت في واقعها كمجموعة من ردود الفعل تجاه السياسة التعليمية التي اختطها الاستعمار الفرنسي في المغرب وسار عليها بالفعل. هذا يعني أن زمام المبادرة في الحديث عن المدرسة الوطنية، مدرسة المغرب المستقل، لم يصدر عن الحركة الوطنية ذاتها. وهذه الملاحظة ترجع بنا في الواقع الى ما نعتناه سابقا بالفقر النظري عند الحركة الوطنية، أو ما يمكن أن نسميه أيضا « غياب النظرية ». ونحن قد وقفنا عند وعي الحركة الوطنية بذلك الفقر النظري، أو بوجود التباس فيما يتعلق بالنظرية ـــ والحال أنها أخذت تعي، في المراحل الأخيرة من تطورها

كحركة تحريرية، أهمية النظرية في العمل السياسي والأيديولوجي. القول بأن زمام المبادرة في تصور « المدرسة الوطنية » لم يصدر عن الحركة الوطنية بقدر ما كان رد فعل على البرنامج التعليمي الاستعماري. يعني هذا القول بتعبير آخر أكثر صراحة أن الحركة الوطنية لم تكن تتوفر على نظرية في التعليم الوطني واضحة المعالم محددة الأركان لسبب أساسي، وهو أنها لم تكن تتوفر على نظرية عامة في التفكير وفي العمل يكون التعليم في جملة عناصرها. ولعل السبب في ذلك يرجع الى سبب آخر، سبب كانت الحركة الوطنية أول الشاعرين به، وهو أن الحركة كانت تحالفا وطنيا وحد بين فئاته هدف واحد ووحيد هو الوصول الى طرد الاستعمار وتحقيق الاستقلال. لهذا السبب كانت « الحركات الانفصالية » داخل صفوف تلك الحركة سنوات قليلة بعد حصول المغرب على استقلاله، أي أن ما عملت الحركة على « اختزانه واختزاله » أيام مواجهة الاستعمار أخذ يطفو على السطح في عهد الاستقلال .

واذا ما تأملنا الشعار الذي حملته كل التصاميم الثلاثية والخماسية في ميدان التعليم فاننا نجد أن ذلك الشعار هو تقريبا عين الشعار الذي يعلنه « البيان الأيديولوجي للحركة الوطنية ». لقد تم التوحيد بالفعل، حيث يمكن الكلام حقا عن المدرسة الواحدة، وتحقق التعريب في مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي بكيفية تكاد تكون شاملة، وبكيفية شبه شاملة بالنسبة للتعليم العالي، في حين أن نسبة التمدرس عرفت ارتفاعا محسوسا عما كانت عليه عند بداية الاستقلال (وإن كانت لا تزال بعيدة عن المطلوب). وكذلك تحقق تقدم هائل في ميدان تكوين الأطر في مختلف القطاعات ـــ ولكن هذا كله لا يعني أبدا أن عمق المشكل، مشكل المضمون الوطني لم يعد مطروحا، وكذلك مشكل النظرية الواضحة .

هذا كله يعني أن المغرب المعاصر مغرب الاستقلال، لا يزال متشابكا ومتداخلا مع تاريخ الحركة الوطنية التي لم ينته عملها بتحقيق الاستقلال بالفعل، وانما هو قد اتخذ صيغا جديدة وأخذ يخضع لمقتضيات

جديدة. هذا يعني أن التفكير الواضح في مختلف مشكلاتنا الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية يجب أن يجعل من مهامه التفكير في المواقف المختلفة للحركة الوطنية قبل الاستقلال، حيث كانت تلك المشاكل لا تزال بعد في صورتها الجنينية الأولى. وفي هذا الصدد بالذات يظل كتاب « النقد الذاتي » متنا أساسيا تتعين مساءلته واستنطاقه .

الهوامش

(1) 1. Abdellah Laroui — **les origines sociales et culturelles du nationalisme** marocain
Maspéro, 1977, Paris.
Germain Ayache — **les origines de la guerre du Rif**
publications de la Sorbonne, Paris et SMER, Rabat, 1981.

(2) حول تاريخ هذه البعثة في المغرب، منذ مطلع القرن العشرين، وعلاقتها مع الادارة الاستعمارية في الجزائر والشخصيات التي كانت تحيطها بالرعاية في باريس ـــ وكذا حول نشاطها « العلمي » أنظر
Edmund Burke — la mission scientifique au Maroc.:
Acte du Colloque Durham. publications B.E.S.M. pp. 37-56 (Recherches récentes sur le Maroc moderne)

(3) كان في مقدمة المهام التي يقوم بها « المعهد العالي للدراسات المغربية » هو تمكين الأطر العسكرية والادارية الفرنسية، القادمة من فرنسا قصد الاشراف على « شؤون الأهالي »، من تكوين نظري يتعلق بمختلف نواحي الحياة العقائدية والاجتماعية للمجتمع المغربي (منظورا اليه من وجهة نظر الادارة الاستعمارية بطبيعة الحال). في هذا المعنى يمكن الكلام، حقيقة، عن تكوين الأطر الكولونيالية .
يوضح كلامنا بكيفية واضحة الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه ليوطي على طلبة المعهد : « (...) إني أرى المعهد، أيها السادة، أحد أكثر الأعوان افادة، وأكثرها اقناعا بالسياسة الفرنسية في الأرض الافريقية ».. أورده عبد الكبير الخطيبي في دراسته القيمة (والفريدة في هذا الموضوع) :
Bilan de sociologie.
Publications de l'association pour la recherche en sciences humaines - Rabat, 1967, imprimerie de l'Agdal-Rabat.

(4) أورده دانيال ريفي في مقاله :
المدرسة والاستعمار في المغرب ـــ سياسة ليوطي في بداية العشرينات. ترجمة وحيد الرحماني ـــ مجلة الثقافة الجديدة (المغربية) عدد 12 (1979) ص 27 .

(5) المرجع السابق صفحة 37 .

(6) مقتطفات من خطاب ألقاه جورج هاردي (مدير التعليم بالمغرب) في جماعة من المراقبين المدنيين ـــ أورده : محمد عابد الجابري في كتابه : « أضواء على مشكل التعليم بالمغرب » (ص 20) . ـــ منشورات دار النشر المغربية (بدون سنة الطبع) . ـــ للتوضيح : ـــ مدير العليم الثانوي : المسؤول الأول عن التعليم لدى الادارة الاستعمارية في المغرب أو الوزير الفعلي للتعليم . ـــ المراقب المدني : المسؤول الجهوي عن ادارة مصلحة شؤون الأهالي ». ويقابله الحاكم العسكري للناحية أو المنطقة .

(7) من تقرير أعده أحد المديرين الشهيرين للتعليم في المغرب وهو بول مارتي حول موضوع : « التعليم الابتدائي والصناعي للأهالي في مدينة فاس ». أورده دانيال ريفي (المرجع المذكور سابقا) ـــ صفحة 60 .

(8) نفس المرجع ص 50 .

(9) تعتبر ثانوية مولاي ادريس في مدينة فاس، بجانب ثانوية مولاي يوسف في الرباط، من أقدم معاهد « التعليم الثانوي الاسلامي » التي أنشأها الاستعمار الفرنسي في المغرب، تمشيا مع الخطة التي رأينا هاردي ومارتي يوضحان معنى أبعادها. وقد أرادت الاقامة العامة (الادارة الاستعمارية) أن تكون الثانويتان معا نموذجيتان. وكانت خطورة ثانوية مولاي ادريس تأتي من حيث كان يراد لها أن تساهم، من جهة أولى، في تكوين الأعوان المرغوب فيهم على الشكل المطلوب وأن تعمل، من جهة ثانية، على « تطويق » القرويين .

ولكن النتيجة العملية (وهذا من قصور النظرة الاستعمارية الى الشعوب المستعمرة عموما ومن جهلها لطبيعة المجتمع المغربي في بداية القرن من جهة ثانية) هي أن الثانويتان معا أسهمتا في تكوين الكثير من الوجوه البارزة ومن القادة المسيرين للحركة الوطنية في الرباط وسلا وفاس ...

(10) Paul Marty - Le Maroc de demain (« publications : comité de l'Afrique Française») 1925, Paris.

(11) هناك مستوى آخر من التحليل، مستوى شديد الأهمية وهو مستوى تحليل الخطاب الكولونيالي ذاته : حيث يلاحظ أنه كان يتميز بحذلقة في القول وجنوح الى البلاغة والاطناب (وأصدق مثال على ذلك هو كتاب ليوطي). وكذا استنهاء بعض فلسفات وأدبيات القرن التاسع عشر، مثل وضعية أوجست كونت مثلما هو الشأن عند بول مارتي مثلا.

(12) من أقوال بول مارتي ـــ أورده محمد العابد الجابري في كتابه المذكور آنفا (ص 23) .

يذكر المرحوم محمد بن الحسن الوزاني أن « سلطة الحماية » في عهد ليوطي اتخذت مبادرة حسنة في حد ذاتها وإن كانت ذات مغزى سياسي ودعائي لصالح الدعاية الفرنسية، والسياسة الأهلية الرسمية. وذلك حين اختارت في صيف 1922 عشرين من قدماء تلاميذ المدارس المغربية الفرنسية، وخاصة من ثانويتي فاس والرباط، فأوفدتهم الى فرنسا في رحلة استطلاعية (...) وقد استفادوا كثيرا من رحلاتهم ومحادثاتهم، كما تحدثوا لمن اتصلوا بهم عن المغرب وتاريخه وحضارته وحياته، إلا أن السلطات الفرنسية تراجعت عنها بعد سنتين تخوفا من أن تؤدي الى عواقب وخيمة على سياستها الأهلية. ولعل السلطات الاستعمارية أحست من خلال تلك الرحلة، بما أحدثته الاتصالات والمذاكرات من آثار في نفوس الشبان المغاربة فتنبهت الى أن السياسة الاستعمارية كانت تقضي بعدم اتاحة الفرصة من جديد للشباب المتعلم المغربي ليخرج من بلاده » . محمد بن الحسن الوزاني ـــ مذكرات حياة وجهاد (التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية) ـــ الجزء الأول (طور المخاض والنشوء). ص 279 ـــ 281 . (الناشر : مؤسسة محمد حسن الوزاني، طبع دار الغرب الاسلامي ـــ بيروت)

(13) كان الأمر غير ذلك بالنسبة لأبناء اليهود المغاربة، حيث يذكر الجابري (ص 42 كتابه المذكور آنفا) أنه « على العموم يمكن التأكيد على أن التعليم بالنسبة لليهود المغاربة كان معمما واجباريا، لقد كانت المدارس المخصصة لهم تضم ما يزيد عن 90% من الأطفال اليهود البالغين سن الدراسة » .

وهذا الواقع راجع الى سببين في الواقع : أولهما مراهنة الادارة الاستعمارية على استمالة اليهود المغاربة الى صف الحماية الفرنسية تأكيدا لسياسة فرق تسد. وثاني السببين يرجع الى النشاط الفائق الذي قامت به « الرابطة الاسرائيلية العالمية » (أنظر ص 14 ـــ 16 من كتاب الجابري الآنف الذكر) .

(14) علال الفاسي ـــ الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ـــ تطوان، دار الطباعة المغربية (دون تاريخ). صفحة 278 . وأنظر أيضا لنفس المؤلف كتاب: النقد الذاتي (دار الفكر المغربي، تطوان، الطبعة الثانية (دون تاريخ). صفحة 273 . وحول تقويم اجمالي، مدعم بالأرقام والاحصائيات : أنظر

الجابري ـــ أضواء.. ص 42 ـــ 48 . على سبيل المثل النظر الى المسألة، في مستوى السياسة التى اتبعها الاستعمار الفرنسي في دول المغرب العربي التي كانت خاضعة له. انظر : Noureddine Sraïb politiques culturelles nationales et unité maghrébine. Annuaire de l'Afrique du Nord (C.N.R.S) 1970. pp. 105 - 106.

(15) أورده علال الفاسي في كتابه : الحركات الاستقلالية... (سبقت الاشارة اليه) ص 277 ـــ 278 .

(16) عبد الكريم غلاب ـــ تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب من نهاية الحرب الريفية الى اعلان الاستقلال. (الشركة المغربية للطبع والنشر، 1976، الدار البيضاء) ص 154 .

(17) بالنسبة للأول، أنظر الصفحة 35 من المراجع السابق. وبالنسبة للثاني أنظر الصفحة 373 وما بعدها من المذكرات (مرجع سبقت الاشارة اليه) .

(18) محمد عابد الجابري ـــ أضواء على مشكل التعليم... (سبقت الاشارة اليه) ص 40 .

(19) محمد الحسن الوزاني.. مذكرات حياة وجهاد.. (سبقت الاشارة اليه) ص 275 ـــ 278 . وأنظر أيضا الفصل الذي يخصصه للحديث عن « بعثة الطلبة في الشرق » ص 445 وما بعدها .

(20) المرجع السابق، ص 440 ـــ 441 .

(21) نفس المرجع، ص 451 .

(22) نفس المرجع، ص 452 ـــ 456 . وأنظر أيضا نور الدين السرايب (المرجع الآنف الذكر) ص 105 ـــ 106 .

(23) علال الفاسي ـــ الحركات الاستقلالية.. (سبقت الاشارة اليه) ص 440 .

(24) حول الدلالة الرمزية للحروب الثلاثة التي خاضها المغرب أنظر، على سبيل المثال، سعيد بنسعيد ـــ المثقف المخزني وتحديث الدولة : بدايات السلفية الجديدة في المغرب . مجلة « المستقبل العربي » (مركز دراسات الوحدة العربية ـــ بيروت) عدد 58 (1983/12) صفحة 27 وما بعدها .

(25) أنظر، على سبيل المثال، كتاب عبد الله العروي ـــ الأصول الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية (بالفرنسية ـــ وقد سبقت اشارة اليه) صفحة 197 وما بعدها .

(26) هذا ما يوضحه بكيفية ممتازة المرجع السابق، وخصوصا في القسم الثاني منه (ص 237 وما بعدها) .

(27) علال الفاسي ـــ الحركات الاستقلالية... ص 440 .

(28) نفس المرجع، ص 441 .

(29) نفس المرجع، ص 134 .

(30) يقدم عبد الله العروي (في كتابه المذكور سابقا) محاولة جيدة، كانت الأولى من نوعها، في تصنيف هذه السلفية في المغرب (أنظر ص 427 ـــ 428) . وكمحاولة لفهم هذه السلفية الجديدة، في أحد جوانبها ـــ أنظر مقالنا المذكور سابقا .

(31) علال الفاسي ـــ النقد الذاتي (مرجع سبقت الاشارة اليه). ص 17 .

(32) نفس المرجع، ص 327 .

(33) نفس المرجع، ص 48 .

(34) نفس المرجع، ص 63 .

أوضاع الفئات المستضعفة في العصر الاسلامي الوسيط : نموذج من الاندلس

ابراهيم القادري بوتشيش
كلية الآداب ــ مكناس

من بين المشكلات الاساسية التي تعتور سبيل الباحث في حقل التاريخ الاسلامي الوسيط، ندرة المصادر والوثائق التي تمكنه من كشف النقاب عن التاريخ الاجتماعي، ومن ثم الوقوف على أوضاع الفئات الاجتماعية كمحرك أساسي لهذا التاريخ. وسبب ذلك يعزى دون شك إلى ان معظم هذه الوثائق قد عفا عنها الدهر، أو تم طمسها تحت تأثير خلافات مذهبية أو حزازات سياسية .

وإذا كانت هذه المعضلة تعد من المسلمات التي اعترف بها كل من عارك هذا الميدان، فإن المشكل يتعاظم ويزداد حدة بالنسبة للفئات المستضعفة التي ظلت ــ إلى الآن ــ مهمشة قابعة في زوايا الاهمال والنسيان. فحتى المصادر التي صمدت في وجه الأعاصير، ووصلت إلينا سالمة لنستقي بها معلوماتنا هي في الغالب الاعم مصادر رسمية، لم تحفل سوى بالخلفاء وحاشيتهم، ووصف بلاطاتهم، أو ذكر مناقبهم و «حسناتهم» التي وصلت أحيانا إلى حد المعجزات والخوارق [1]. أما

الفئات المستضعفة المكونة من الفلاحين الضعفاء، والصناع والمياومين والعاطلين، والعبيد المقهورين، فقد وقفت منهم موقفا مضاداً، وصبت عليهم جام غضبها، معتبرة إياهم مجرد «أراذل» و «سفهاء»، و«سفلة»، و «غوغاء»، إلى غير ذلك من عبارات الذم الاخلاقي. بل إنها تفننت في تحايلها لتشويه مواقفهم، فنعتتهم «بالمروق» و «الخروج عن السنة والجماعة»!؟. [2] ومن ثم يتضح أن الاشكالية لا تكمن في غياب المصادر والوثائق فحسب، بل حتى في طبيعة تلك المصادر التي تتوفر بين أيدي الباحثين اليوم، إذ أن مادتها تزخر بالتزييف والتحريف، وتنم عن المقت والكراهية والتحامل، وتنطق بالتعصب والعداء السافر .

والأدهى من ذلك، أن هذه الفئات المقهورة، لم تخلف لنا أثرا تاريخيا نستعين به لدحض التهم التي كال لها الخصوم جزافا، أو نستجلي على الأقل أوضاعها، ومكوناتها الفكرية و الايديولوجية .

وهذا الأمر في تقديري، هو الذي يفسر إحجام الباحثين عن الخوض في هذا الموضوع بميكانيزماته المعقدة، ومعوقاته الواضحة، غير أن مثل هذا الصمت لا يحل المشكل، بقدر ما يزيد في تجذره وتخشبه .

ولحسن الحظ، فإن همة بعض الباحثين الرواد، [3] اتجهت في السنين الاخيرة نحو محاولة الكشف عن معالم الحياة الاقتصادية في المجتمعات الاسلامية، معتمدين في ذلك على ما أسماه البحاثة محمد المنوني [4] بالمصادر الدفينة التي تشمل كتب النوازل والفتاوى، والحسبة، والأمثال الشعبية، فضلا عن كتب الرحلات والطبقات والتراجم والفرق الكلامية، وكلها أدوات تساهم وبنفس الحجم في ايجاد حل لمعضلة التاريخ للطبقات المستضعفة التي ظلت على هامش التاريخ .

انطلاقا من هذا المنظور، سنحاول في هذه الدراسة المتواضعة، إماطة اللثام عن أوضاع الفئات المسحوقة في الأندلس في أواخر عصر الامارة

(250 ــ 316 هـ)، مرتكزين على أدوات منهجية أساسها «القياس» «ووحدة الظاهرة واستمراريتها».

ومن المفيد أن نذكر بأن المرحلة المشار اليها، تعد فترة انتقالية أدت الى أفول ما يعرف بعصر الامارة، وبزوغ عصر الخلافة. ولذلك كانت ــ على غرار المراحل الانتقالية ــ فترة مليئة بالاضطرابات، مع وجود أزمة سياسية عميقة تجلت في سلطة مركزية مهترئة، عاجزة عن رأب الصدع والانقسام الذي اخذ ينخر عظام المجتمع الاندلسي، فضلا عن تناحر الكيانات الانفصالية ذاتها، الشيء الذي انعكس بشكل واضح على أحوال الطبقات المستضعفة. فما هي اذن أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية ؟

إن الجواب بدقة على هذا التساؤل، يتطلب رصدا لمكونات المرحلة سوسيولوجيا واقتصاديا، وحتى على صعيد البنية الفكرية، باعتبار ان أوضاع الفئات الشعبية، ما هو إلا انعكاس أمين لتلك المكونات. غير أن طبيعة هذه الدراسة لاتسمح بكثير من التفصيل، [5] ولذلك سنقتصر على ذكر أوضاعها دون المس طبعا بالأسس التي كانت «أمها الشرعية».

تشكلت الفئات الدنيا من ثلاثة أصناف :

1) عوام المدن، وهم «الجماهير» العريضة من العمال اليدويين، والمياومين والحرفيين الصغار من «متعلمين» ودلالين، وباعة متجولين ، وحاملي السلع على الظهور، بالاضافة الى العاطلين، وغيرهم من المزارعين الدين نزحوا إلى الحواضر بحثا عن عمل دون جدوى .
2) الفلاحون الأحرار ــ نظريا ــ، والمزارعون المرتبطون بضيعات أسيادهم في البوادي، فضلا عن الرعاة والمتشردين .
3) فرق العبيد، سواء العبيد المرتبطون بفلاحة الأرض والأشغال الشاقة، أو المستخدمون في بلاطات الأرستقراطية .

ولعل القاسم المشترك بين هذه الشرائح، يتمثل في الفقر المدقع الذي بصم وضعيتها الاقتصادية. وزادتها ظروف الاضطرابات السياسية تفاقما،

حيث جرى تجنيد العوام قسرا في الحروب التي استعرت بين السلطة المركزية وزعماء الكيانات الانفصالية، مما ادى الى هلاك الكثير منهم، حتى أن أخبار موتهم أصبحت نغمة متواترة في المصادر التاريخية . (6) هذا فضلا عن خضوعهم لضرائب باهضة، وتعرضهم لمضايقات شديدة من جانب السلطة.

ولم يكن الفعل البشري العامل الوحيد الذي ساهم في تدهور وضعيتهم، بل انضافت إليه العوامل الطبيعية لتزيد تلك الوضعية تفاقما، ذلك أن سنوات متعاقبة من الجفاف عصفت بالأندلس في هذه الحقبة، تمخض عنها مجاعات مهولة خاصة تلك التي عمت سنة 260 هـ، واسفرت عن عدد كبير من الوفيات، حتى ضرب بها المثل لشدة هولها. (7)

ولم يكن القحط الذي شمل الأندلس سنة 285 هـ أقل وطأة، حتى أن هذا العام سمي لدى العامة بسنة «لم أظن»، (8) ، وهي تسمية تنهض دليلا على ما عانوه من ضنك العيش، وما ترتب عن هذه المجاعات التي حصدت ارواح الفقراء. وفي هذا المعنى يقول ابن عذاري عند ذكره للمجاعة الواقعة سنة 303 هـ :

«كثر الموتان في أهل الفاقة حتى كاد أن يعجز عن دفنهم». (9)

ولا يخامرنا شك في أن هذه المجاعات قد عمت كل الفئات، بما فيها الارستقراطية. غير أن هذه الأخيرة، كان لها من الوسائل ما تواجه به مثل هذه الكوارث، وأهمها خزن الحبوب وادخارها في لحظات الشدة. شفيعنا في ذلك نص هام أورده الخشني عند ترجمته لاحد القضاة الذي كان يستسقي بالناس، في الوقت الذي كانت اهراء منزله مكتظة بالحبوب !!. (10)

ولا نعدم من النصوص ما يثبت مساعدة الاسرة الحاكمة لبعض أشراف القبائل إبان سنوات الجفاف، (11) في حين ظل شبح الجوع يفتك بجيوش الفقراء، أولا بأول.

وحتى يتم التعرف بدقة على أوضاع هذه الفئات الشعبية، سنعرض أولا «لجماهير» المدن، ثم فلاحي البوادي، لنتطرق بعد ذلك الى أحوال العبيد الذين كانوا يحتلون أدنى درجات السلم الاجتماعي .

تكونت «جماهير» المدن من الصناع البسطاء والحرفيين الصغار، والمياومين وأصحاب الدكاكين الصغيرة، والباعة المتجولين، فضلا عن العاطلين الذين كانوا يقومون ـــ تجاوزا لأزمة البطالة ـــ بأعمال السحر والشعوذة (الحلقة) في الأسواق .

ونظرة أولية عن أحوالهم تكشف مستواهم المعاشي المنحط، وتعرضهم لضغط السلطة التي خسرت رهان حربها مع القوى المسيحية في الشمال،[12] ولم تستطع ان تضع حدا لحركات الانتزاء في الداخل، فنزلت بكل ثقلها على هؤلاء المستضعفين، وسخرت المحتسب لقمعهم تحت حجة محاربة الغش، والمحافظة على آلاداب العامة. وتحت هذا المبرر، تعرضوا لمضايقات شديدة حيث منع المهرجون[13] من الاجتماع في الاسواق، [14] وأبعد الخلاصون الى خارج المدينة،[15]، كما فرضت شروط على الدباغين والصباغين، [16] وحاملي السلع فوق الظهور، [17] وبائعي التين المتجولين. [18]

وتزخر كتب التراجم باخبار المحن والاضطهادات التي تعرضت لها هذه الفئات ابان سنوات الجفاف والمجاعات. فتحت حجة الحد من السرقة، أعطيت الأوامر لصاحب السوق بالزجر والبطش دون رحمة. ووصلت عمليات الزجر الى حد الاعدام دون محاكمة، حيث اكتفى ابراهيم بن حسين بن عاصم ـــ صاحب السوق آنئذ ـــ باحضار شهود يشهدون على ما يذكره المتهم من اعترافات تحت سنان السيف، ثم يقوم بعد هذه الاعترافات المفروضة بنحره وصلبه. وقد ذهب ضحية هذه العملية اللانسانية عدد لايحصى من الأبرياء [19] الذين قتل معظمهم ظلما وعدوانا كما تؤكد ذلك رواية القاضي عياض. [20]

ومن الثابت ان الشرائح الكادحة من سكان المدن عانت من أزمة

السكن، اذ غالبا ما كانت بيوتاتها الهشة توجد في ارباض المدن مثل ربض قرطبة كما لاحظ ذلك الجغرافي ابن حوقل [21] والارباض دون شك، تعد من الأحياء المتواضعة. وفي كتاب «قضاة الأندلس» للنباهي، أو «قضاة قرطبة» للخشني، نجد شذرات هامة عن مشكل الكراء الذي كثيرا ما طرح كمعضلة امام أنظار القضاة، وهو أمر ذو مغزى عميق، يجعل الباحث يستنتج أن المكتري لم يتمكن من اداء واجب الكراء، وهو تخريج يدعمه ما وقع من ارتفاع مذهل في الأسعار، حيث بلغ قفيز القمح سنة 303 هـ ثلاثة دنانير [22]، في الوقت الذي ظلت اجور ـــ من جاد عليه القدر بحرفة ما ـــ هزيلة لا تغطي حتى ابسط الحاجيات. فأجرة المشتغل في البناء مثلا لم تتجاوز ثلاثة دراهم كحد اقصى. [23] وقد استنتج احد الباحثين [24] ان ما يتقاضاه العامل في المخبزة (الفرن) لا يتجاوز درهما ونصف، وهو ما يطابق قول السقطي [25] بأن ما يمكن أن يربحه بائع الماشية درهمان في الخروف أو المعزاة، ومن ذلك يتبين بجلاء عدم التوازن بين الدخل الفردي ومستوى المعيشة، الشيء الذي أدى إلى كساد الأسواق بشهادة مؤرخ معاصر للفترة موضوع الدراسة. [26]

ومعلوم أن الحرفي كان يشتغل من شروق الشمس حتى نصف الفترة الممتدة بين صلاة العصر والمغرب [27]، وهذا يعني أن المدة التي يستغرقها عمله تناهز 12 ساعة؛ بل إن عمال الخشب كانوا يبدأون في تهيئ مناشرهم قبل الشروع في العمل وبعد الافراغ منه [28]. ومع ذلك لم تكفل لهم أجورهم الحد الأدنى من لزوميات المعيشة في هذه الفترة المشبعة بمناخ الأزمة الاقتصادية .

ولا يمكن تقدير انخفاض مستوى معيشة هذه الفئات الشعبية إلا بمقارنته بمستوى معيشة الطبقة الارستقراطية. فقد بلغ ثمن الكساء الذي اشتراه أحد القضاة حسب ما ورد في احدى الروايات، أربعة وعشرون دينارا [29]. ويستخلص من هذا الرقم أن ما يربحه الحرفي أو الأجير في شهر، يمثل سدس ما دفعه هذا القاضي في لحظة الشراء [30]، وأن ما يحصل عليه

نفس الحرفي في شهر، يمثل حوالي 1/200 مما كان يتقاضاه أحد الوزراء الذي وصل مرتبه الشهري الى ألف دينار [31]. هذا اذا أخذنا بعين الاعتبار أن الدينار كان يساوي في الوقت الذي زار فيه ابن حوقل الأندلس 17 درهما .

واذا أردنا أن نعدد الحرف التي زاولها عوام المدن فان ابن الأحمر يكفينا مؤونة ذلك، إذ يمدنا بصورة دقيقة عن كل الحرف المزاولة، ومنها ضفر الحلفة، وخدمة السلل وفتل القنب والبراذع للبهائم والحبال والشطاطيب، وطبخ الجير والجبص، والحياكة والخرازة، ونسج الجلاليب والقلنسوات، وطبخ الخبز والسفنج والشواء، وصناعة القدور وبيع الأدوية والعشب، وسبكة الفداويش الشعرية. بل هناك من الموالي المستضعفين من احترف حمل الموتى وحفر قبورهم [32] .

وكان هؤلاء الحرفيون في نظر السلطة أحط الطبقات الاجتماعية. وفي هذا الصدد أورد ابن عذاري [33] نصا يتضح من خلاله احتقار الأمير محمد للفرانين والجزارين وغيرهم من الحرفيين. ولذلك لم يتورع عن مضايقتهم، حيث سخر المحتسب عبد الله بن حسين لقمعهم حتى « كانت له في ذلك أخبار معروفة » [34] .

كما أنهم مارسوا عملهم اليدوي في محلات متواضعة، معرضة للخطر في أية لحظة، وهذا ما يفسر نشوب حريق مهول في سوق قرطبة سنة 305 هـ أتى على حوانيت المشاطين والخراطين [35] .

وشعورا منهم بأوضاعهم المزرية، حاولوا التكتل في « طوائف » يرأسها أمين مكلف بتمثيلهم لدى المحتسب. غير أن مساعيهم ظلت أصواتا مبحوحة في بئر عميق، حيث اصطدموا مع عسف الحكام، وزادت الفوضى التي ذرت قرنها في طول بلاد الأندلس وعرضها، أوضاعهم سوءا مما أجبرهم على مغادرة الأندلس [36]. ولا غرو فقد أصبحت الدولة الرستمية تغص بالحرفيين الأندلسيين المهاجرين [37] .

أما من ناحية حقوقهم الاجتماعية فلم تحترمها الأعراف قط، مصداق ذلك نازلة نزلت في هذا الشأن : فعندما سئل ابن لبابة ـــ أحد الفقهاء المعاصرين للفترة المدروسة ـــ عن أجير يمنعه المطر من اتمام عمله، أفتى بأنه لا يأخذ أجرته اليومية كاملة (38). وفي ذلك دليل على اهدار حقوقهم. وعلى صعيد التعامل الاجتماعي بين الحرفيين وزبنائهم، صيغت بعض الأعراف حول الصناع الذين يضمنون والذين لا ضمان عليهم، وهي أعراف كانت في معظمها على حسابهم (39) .

أما التجار الصغار، فقد أفلسوا نتيجة قلة الطلب، فكسدت سلعهم كما يتضح ذلك من خلال بعض الأمثلة الشعبية (40). وأصبحت حوانيتهم عرضة للاغتصاب من جانب العسكر الذين تصفهم إحدى النوازل بأنهم « قوم معروفون بالغصب، ليس لهم مال إلا من الغصب كبعض الجند الذين بالأندلس » (41). وفي مواجهة هذه الحالة، قرر بعضهم الهجرة نحو بلدان العدوة، بل أسسوا فيها مدنا كمدينة تنس واستقروا بها (42) .

تلك إذن هي الأوضاع المتردية التي عاشت في ظلها « جماهير » المدن. ولم تكن « جماهير » البوادي في حالة يحسد عليها. ومع أهمية هذا القطاع الاجتماعي المكون من الفلاحين والرعاة والمزارعين الأقنان، باعتبارهم يشكلون السواد الأعظم في مجتمع غلب عليه الطابع الريفي، فإن المصادر لم تُعِرْهم أدنى اهتمام. غير أن ما ورد فيها عفوا يجعلنا ـــ إذا جمعنا شتات النصوص المبعثرة ـــ نكون فكرة محترمة حول أوضاعهم الاجتماعية .

فغير خاف أن الفلاحين كانوا أكبر ضحايا سنوات الجفاف التي توالت على الأندلس، والمصادر تشير في هذا الشأن الى حالة الجفاف التي استمرت من سنة 251 إلى 255 هـ ، وأضرت بالزراعة وبالمزارعين (43). وسجلت سنة 260 هـ حالة جد خطيرة، إذ أن القحط الذي عم البلاد في هذه السنة حال دون تمكين الفلاحين من أداء ضريبة العشور. ومع هذا العذر البين، صمت حكومة قرطبة آذانها، بل إن أحد موظفيها تقدم اليها طالبا منها ولاية المدينة على « أن يضمن ايراد العشور حتى هتك الستور،

وقتل الأنفس بالتعليق »على حد تعبير ابن القوطية (44)، « فما حصل على الريع حتى أهلك كثيرا من النفوس » (45) .

وبالاضافة الى ضريبة العشور، تتردد في المصادر أسماء ضرائب أخرى فرضت قسرا على الفلاحين كضريبة « المعونة » على سبيل المثال (46). ويذكر ابن حزم (47) ما تعرض له « عمار الأرض وفلاحوها » وما أخذ منهم « من قطيع مضروب على جماجمهم » وهي اشارة واضحة الى أصناف الابتزازات التي كانت تنهكهم، ناهيك عما رافق المجاعات من غلاء فاحش، وما أعقبها من أمراض وأوبئة، خاصة وباء الطاعون الذي فتك بالعديد منهم (48)، حتى أن جثثهم كانت ــ لكثرتها ــ تلقى في القبور بدون غسل ولا صلاة (49) .

كما عانى الفلاحون من الحروب التي أصبحت لغة ذلك العصر، مما أدى الى خراب مزارعهم واتلاف محاصيلهم، فضلا عما خلفته هجمات النصارى في الشمال، والتي نهجت كلها خطة « الأرض المحروقة » .

وتفسر وضعيتهم السيئة من خلال علاقتهم مع مالكي الأراضي. والواقع أن رصد علاقة الانتاج بين المزارع وصاحب الأرض لا تتأتى إلا بالرجوع لبداية الفتح الاسلامي للأندلس. فمنذ أن خمس جزء قليل من أرضها، أقام الفاتحون فيها مجموعة من المزارعين الأقنان عرفوا باسم « الأخماس »، بينما عرف أبناؤهم باسم « أبناء الأخماس » (50). وذكر المؤرخ ابن مزين أن موسى بن نصير ترك هؤلاء الأخماس « ليثلث مال المسلمين وهم أهل البسائط » وهي عبارة يكتنفها كثير من الغموض بشهادة أحد المتخصصين (51). اذ لا تبين هل تركهم على أساس أداء ثلث المحصول أو ثلثيه. غير أن المصادر كشفت بعض الأضواء على علاقات الانتاج بعد وصول الجند الشامي سنة 125 هـ ، إذ بعد توزيعهم على الكور المجندة، سخروا الأهالي في خدمة ضياعهم على أساس أداء ربع عيني يقدر بثلث المحصول، بالاضافة الى ضريبة نقدية تؤدى الى صاحب الأرض، وتسمى في المصادر اللاتينية Vestigalia (52) .

ولا شك أن هذا الشكل من العلاقة بين مالك الأرض ومستخدميه يعد امتداد للعلاقة التي سادت بين السيد الاقطاعي في العصر القوطي وطبقة « المزارعين الأحرار »، ولو أن ارتباط المزارع بالأرض وصاحبها أصبح أكثر تحررا في العصر الاسلامي، خاصة في عهود بعض الخلفاء المستنيرين. ومن مظاهر هذا التحرر ما ذكره الطرطوشي (53) عن رفق الملاكين بفلاحيهم وتشبيه العلاقة بين الجانبين برعاية التاجر لتجارته .

غير أن حصة الثلث لم تكن الشكل الوحيد من العلاقات التي سادت بين مالك الأرض والمزارع، بل وجدت أيضا حصة الربع في الأراضي التي صولح عليها أهلها مقابل أداء الجزية (54). كما وجد نظام المناصفة أيضا، وكل هذه الأشكال تدخل ضمن ما يعرف بنظام المزارعة. لكن هذا النظام ظل نظريا في كتب الفقه، معلقا فوق سطح الواقع، اذ بالرغم من احتفاظ الفلاح بحريته، بقي مجبرا على أعمال السخرة، وأداء ضريبة العشور، ومختلف الضرائب الأخرى غير الشرعية. كما فرضت عليه الاقامة في ضيعة صاحب الأرض مع عائلته المتكونة غالبا من عدة أفراد، في حين كان لا يحصل إلا على نصيب ضئيل من مردود السنة يتراوح بين الربع أو الثلث، وفي حالات قليلة النصف (55) .

ومع أن الحصة الأخيرة تعد أكبر الحصص، فإنها مع ذلك لم تف بحاجيات الفلاح. ويفهم من أحد النصوص أن المناصفة تمثل نوعا من الاستغلال بين مالك الأرض والمزارع، وتبدو من خلالها المكانة الاجتماعية المتألقة للطرف الأول، وما عاناه الطرف الثاني من ألوان البؤس والحرمان (56) .

ويدخل الرعاة ضمن شريحة الفلاحين. والثابت أن أوضاعهم لم تكن أحسن حالا. فانعدام العشب الناتج عن الجفاف، والأمراض التي أصيبت بها الماشية ومن ثم هلاكها، بالاضافة الى تفشي ظاهرة اللصوصية، كل ذلك حال دون مزاولة حرفتهم. أما في ضيعات كبار الملاكين فإنهم تعرضوا لأبشع أنواع الاستغلال، ونذكر بالخصوص بعض الأسرى النورمانديين الذي اشتغلوا بالرعي، وانتاج الحليب لأصحاب الضيعات (57) .

هذا عن أوضاع الشرائح الاجتماعية المستضعفة في المدن والبوادي، فماذا خلفت لنا المصادر من نصوص حول أحوال العبيد المتواجدين في أدنى قاعدة الهرم الاجتماعي ؟

إن نفس السيناريو يتردد من حيث الافتقار الى المعلومات حول هذه الفئة الاجتماعية. غير أن الباحث يمكن أن يظفر ببعض الروايات التي صدرت عفوا من أقلام مؤرخي البلاط، عندما كانوا يصورون مظاهر الأبهة لأولي نعمتهم من الخلفاء. ومن خلال تلك الشذرات، نفهم أن تواجد طبقة العبيد ارتبط ببذخ الفئات الارستقراطية وترف حياتها اليومية، وسعة الأراضي التي كانت في أمس الحاجة الى أيدي عاملة رخيصة تفلحها .

وقد تضافرت كثير من العوامل التي ساهمت في تكاثر أعداد العبيد، منها القرصنة البحرية، والصراع ضد القوى المسيحية في الشمال، وكذا الحروب التي دارت رحاها بين الامارات المستقلة داخل الأندلس نفسها. وفي كل الأحوال استرق المهزوم، وسخر في العمل اليدوي، بل تحول الأحرار أنفسهم الى عبيد ابان هذه الحقبة، وبيعوا في أسواق النخاسة. وفي هذا الصدد أورد ابن سهل (58) نصا هاما يكشف النقاب عن تحويل الأحرار الى عبيد، وبيعهم في السوق، وهو ما يفسر قوله أنه « كثر بيع الأحرار في فتنة ابن حفصون ». ولذلك أصبح قانون الغلبة هو المعيار الأساسي للتمييز بين الحر والعبد. وقد تصدى الفقهاء لهذه المشكلة، ولكنهم عجزوا عن ايجاد حل لها، فاكتفوا بالقول أن « البينة على من ادعى الحرية » (59) .

وعلى أية حال، فإن كثرة العبيد، تترجم الخلل الذي بصم المجتمع الأندلسي، والهوة السحيقة التي أصبحت تفصل بين طبقاته. وقد تمثلت مهمتهم الأساسية إما في خدمة قصور الأرستقراطية العسكرية والجهاز البيروقراطي، أو فلح ضياع هذه الأرستقراطية نفسها، اذ لا تتحدث المصادر عن منيات (60) الأمراء دون أن تقرنها بالعبيد الذين اعتبروا أقنانا مرتبطين بالأرض، فكلما أقطعت ضيعة، أقطع معها ما تشمله من دواب وعبيد.

وحسبنا دليلا على ذلك أنه عندما أقطع الأمير محمد إخوته الضياع والمستغلات، أقطعت لهم بعبيدها وماشيتها (61). وثمة رواية تثبت هذا الارتباط بين العبد وصاحب الأرض تتعلق بالخليفة عبد الرحمن الناصر. فقد أهديت له منية بما فيها « من بساتين مسقية، وأراضي مزدرعة، وما كان فيها من عبد وأمة وثور ودابة » (62) . وعد أبناء العبيد كآبائهم في التعاسة والبؤس (63). ولا يساورنا شك في أنهم خضعوا جميعا ــ أبناء وآباء ــ لسلطة صاحب الأرض، مصداق ذلك عبارة استعملها أحد المؤرخين وهو يتحدث عن عبيد ضيعة كانت بحوزة أحد المقطعين (64). كما أن تجنيدهم قسرا من طرف زعماء الامارات المستقلة عن السلطة المركزية يؤكد هذا الزعم (65) .

وبديهي أن تكون وضعيتهم الاجتماعية متردية للغاية. واذا كانت النصوص لا تدعم ما ذهب اليه أحد الباحثين (66) من أن العبد كان يقتل في حالة فراره، فإن تعرضه لشتى أنواع الاضطهاد مسألة لا يرقى اليها الشك، سواء في الضيعة أو القصر. ولعل مثال الزجالي ينهض حجة دامغة على ذلك. (67) فالعبد كان يبيع قوته بثمن بخس مقابل أعمال شاقة لا يذوق فيها طعم الراحة (68). ومع شعوره بوضعيته واحساسه باستغلال سيده له، لم يتجرأ على التمرد عليه، وظل يضمر هذا الشعور داخل نفسه (69) .

ويبدو أن العبيد السود المجلوبين من أفريقيا السوداء ــ وهم الذين سخروا في زراعة الأرض غالبا ــ كانوا أكثر اضطهادا من العبيد البيض ذوي الأصل الافرنجي. ومع ذلك فإن هؤلاء، لم يكونوا في وضعية يحسد عليها، بل ارتبطوا بخدمة قصور الفئات الارستقراطية التي تهافتت على اقتنائهم من بلاد الافرنج، وبسطت يدها كل البسط من أجل الحصول عليهم لاستخدامهم كأدوات للهو والمتعة، والاستئناس بهم لقضاء لياليهم بين المجون ولذات الكأس (70) .

من ذلك يتضح أن فئة العبيد أصبحت « مشيئة » الى درجة أنها استخدمت لدى السادة حتى فيما يخص قضاء حاجتهم الطبيعية (71)، وهو

ما سيؤدي حتما الى مساهمتها في الانتفاضات التي عرفتها الأندلس في هذه الحقبة .

وبعد أن عرضنا لأوضاع كل الفئات الشعبية من « جماهير » المدن والبوادي، وشريحة العبيد يبقى التساؤل : هل كانت هذه الفئات تمتلك « وعيا طبقيا » لتحسين وضعيتها،والدفاع عن حقوقها ؟

إن التساؤل عن « وعي طبقي » لا يعني البتة الوقوع في اسقاطات معاصرة، لا بل إن مشروعيته تستمد قوتها من خلال الأمثال الشعبية التي خلفتها ـــ لحسن الصدفة ـــ بعض كتب الأمثلة المرتبطة برجل الشارع وبكل العوام .

وتدل كل تلك الأمثال على أن الفئات المستضعفة كان لها « حس جماعي » بوضعيتها، ولكنها كانت تفتقر الى « وعي طبقي » تواجه به الاستبداد المفروض عليها، بحيث ألغت مفهوم الصراع الاجتماعي كمحرك دينامي في عملية التغيير [72]، واعتقدت اعتقادا جازما بفكرة القدر، وعجز الانسان عن مغالبة القضاء المحتوم [73]. ولكنها مع ذلك لم تكتم تذمرها من خصومها الاجتماعيين. ولا غرو فإن أمثالها عبرت ـــ بما فيه الكفاية ـــ عن عدائها المكشوف للأمير حيث صورت خضوعها له بأنه مفروض بالحديد والنار [74]. وقرنت القاضي بالظلم والجور [75]. في حين صبت سخطها على شريحة الكتاب الذين كانوا يشغلون المناصب في ادارة الدولة [76] .

خلاصة القول، أن فئات المستضعفين في الأندلس في المدن والبوادي على السواء، عرفت في أواخر عصر الامارة أوضاعا متردية نسجت خيوطها طبيعة الحقبة التي شهدت أزمة اقتصادية واجتماعية وسياسية. ورغم شعور هذه الفئات بأوضاعها، لم تتحول الى عناصر « فاعلة » تستطيع أن تجمع بين هذا الشعور والوعي بضرورة تغيير ميزان القوى لصالحها .

وفي تقديري أن هذا التناقض في عقليتها، هو التشتت بين « الحس الجماعي » والافتقار الى مقومات تكتل بشري فئوي، هو ما يفسر تعثر

ثوراتها، ومن ثم عدم اسهامها في تحريك عجلة التاريخ على غرار ما قامت به الفئات المستضعفة في أوروبا القروسطية. ما هي طبيعة هذا التناقض ؟ ولماذا حصل ؟ وما هي نتائجه البعيدة ؟ ذلك ما نأمل أن تتجه اليه ـــ مستقبليا ـــ همم الباحثين في حقل التاريخ الاسلامي الوسيط عموما والتاريخ الأندلسي على وجه الخصوص .

المصادر و المراجع المستعملة في البحث .

أولا ــ المخطوطات :

1 ــ ابن أبي زمنين (توفي سنة 399 هـ) : منتخب الأحكام. مخطوطة الخزانة الوطنية بمدريد رقم 5043 .

2 ــ ابن عاصم الغرناطي (توفي بعد عام 857 هـ) جنة الرضى في التسليم لما قدر الله ورضى مخطوطة الخزانة الحسنية رقم 2648 .

3 ــ ابن سهل، عيسى بن أصبغ عبد الله الأسدي (توفي بغرناطة سنة 486 هـ) : نوازل الأحكام مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم ق 370 .

4 ــ الزياني، أبو القاسم (توفي سنة 1249 هـ) : بغية الناظر والسامع والهيكل الجامع بما في التاريخ من الجوامع مخطوطة الخزانة الحسنية رقم 1250 .

5 ــ عبد الملك بن حبيب السلمي (توفي في قرطبة رابع رمضان 238 هـ) : التاريخ الكبير مخطوطة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدريد رقم 9 (نسخة مصورة عن القطعة الأصلية في بودليانا) .

6 ــ مجهول (عاش في القرن الثامن) : ذكر بلاد الأندلس وفضائلها وصفاتها وأصقاعها. مخطوطة الخزانة الحسنية رقم 1528 .

7 ــ مخطوطة مجهولة العنوان والمؤلف بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع 2198 .

ثانيا ــ المصادر المطبوعة :

8 ــ ابن الآبار، أبو عبد الله بن أبي بكر القضاعي (بلنسية 595 ــ تونس 658 هـ). كتاب الحلة السيراء، الجزء الأول تحقيق د. حسين مؤنس، طبعة القاهرة 1963 .

9 ــ ابن أبي زرع، محمد بن عبد الحليم (720 هـ) : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس طبعة الرباط 1973 .

10 ــ ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري : الكامل في التاريخ، الجزء الأول. طبعة بيروت 1965 .

11 ــ ابن الأحمر، اسماعيل بن يوسف (عاش في العصر الغرناطي) بيوتات فاس الكبرى، طبعة الرباط 1972 .

12 ــ ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (عاش بعد سنة 377 هـ) : طبقات الأطباء والحكماء. تحقيق فؤاد سيد. طبعة القاهرة 1955 .

13 ــ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (قرطبة، رمضان 384 هـ ــ ليلة، شعبان 456 هـ) : الرد على ابن التغريلة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق إحسان عباس. نشر مكتبة دار العروبة. طبعة 1960 .

14 ــ ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل الموصلي (ت سنة 367 هـ) : صورة الأرض. نشر دار مكتبة الحياة. طبعة بيروت 1979 .

15 ــ ابن حيان أبو مروان خلف بن حسين بن حيان بن محمد بن حيان (قرطبة 377 هـ ــ قرطبة 27 ربيع الاول 469 هـ) : المقتبس من أخبار أهل الأندلس. القطعة الخاصة بأواخر عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط ومعظم عهد الأمير محمد : تحقيق وتعليق د. محمود مكي. طبعة بيروت 1937 .

16 ــ ــــ : المقتبس : القطعة الخاصة بعهد الأمير عبد الله. نشرها ملشور أنطونيا. طبعة باريس 1937 .

17 ــ ــــ : المقتبس : القطعة الخاصة بعهد الخليفة عبد الرحمن الناصر. نشرها شالميطا، وكورنيطي وصبح. طبعة مدريد 1979 .

18 ــ ـــــ : المقتبس : القطعة الخاصة بالعشر سنوات الأولى من عهد الحكم المسنصر. تحقيق د. عبد الرحمن حجي. طبعة بيروت 1965 .

19 ــ ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد (لوشة 25 رجب 713 ، فاس ربيع الأول 776 هـ) : أعمال الأعلام، فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام. تحقيق بروفنسال. طبعة بيروت 1956 .

20 ــ ابن عبدون، أبو محمد عبد المجيد بن عبد الله (عاش في القرن الخامس الهجري) : رسالة في القضاء والحسبة نشرها وحققها. ليفي بروفنسال تحت عنوان : Un traite d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les metiers à Seville au 12° siècle. Journal Asiatique. paris 1934.

21 ــ ابن عذاري، أبو عبد الله محمد المراكشي (عاش ما بعد سنة 712 هـ) : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب الجزء الثاني. تحقيق .ج. س. كولان و. ل. بروفنسال : بيروت 1980 . ط 2 .

22 ــ ابـــن القـــاضي، أحمد المكنـــاسي (960 هـ ــ 1025 هـ) : جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس. الجزء الأول. طبعة دار المنصور. الرباط 1973 .

23 ــ البكـري، أبـو عبيـد اللـه عبـد اللـه (1040 ــ 1094 م) : المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب. طبعة بغداد، نشر مكتبة المثنى .

24 ــ الجزنائي، أبو حسن علي (عاش في العصر المريني) جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس. الرباط 1967 .

25 ــ الخشني، محمد بن حارث (توفي سنة 361 هـ بقرطبة) : قضاة قرطبة وعلماء افريقية. نشر السيد عزت العطار الحسيني. طبعة ذي الحجة 1372 هـ .

26 ــ الزجالي، أبو يحي (617 ــ 694 هـ) : ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، حققه د. بنشريفة ونشره تحت

عنوان : أمثال العامة في الأندلس. طبعة فاس يوليوز 1975 .
27 ــ السقطي : (عاش في القرن السادس الهجري) : رسالة في الحسبة. نشرها بروفنسال تحت عنوان : Un manuel Hispanique de Hisba. Paris, 1931.
28 ــ الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد (توفي سنة 520 هـ) : سراج الملوك. طبعة المطبعة الأزهرية 1310 هـ .
29 ــ عياض (القاضي عياض بن موسى بن عياض ، سبتة 476 ــ 544 هـ) : ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. الجزء الثالث. تحقيق أحمد بكير محمد. طبعة بيروت (دون ذكر تاريخ الطبع) منشورات مكتبة دار الحياة .
30 ــ الغساني، محمد بن عبد الوهاب (عاش في القرن الحادي عشر الهجري) :رحلة الوزير في افتكاك الأسير. نشر الأستاذ الفريد البستاني. طبعة طنجة 1940 . مؤسسة الجنرال فرانكو .
31 ــ مجهول : نص أندلسي يتعلق بالسنين الأولى من حكم الخليفة الناصر لدين الله. نشره ليفي بروفنسال وغرسيه كومس. طبعة مدريد 1950 .
32 ــ المقري، أحمد بن محمد التلمساني (تلمسان 986 ــ مصر 1040 هـ) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، الجزء الثالث. تحقيق إحسان عباس بيروت 1968 .
33 ــ النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن الحسين المالقي (مالقة 713 ــ غرناطة قبل 793 هـ) : تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. تحقيق ل. بروفنسال طبعة بيروت (دون ذكر تاريخ الطبع) المكتبة التجارية .
34 ــ الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي (توفي سنة 914 هـ) : المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب. الأجزاء : 5 ،،6 ، 7 . نشر وزارة الأوقاف . طبعة بيروت 1981.

35 ــ يحي بن عمر (توفي بتونس سنة 287 هـ) : كتاب أحكام السوق . نشر محمود مكي في صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدريد . المجلد الرابع سنة 1956 . ويوجد الكتاب ضمن كتاب المعيار المذكور ، في الجزء السادس .

ثالثا ــ المراجع الحديثة :

36 ــ الاهواني، عبد العزيز : أمثال العامة في الأندلس. دون ذكر تاريخ الطبع لبتر وقع في الكتاب .

37 ــ خالص، صلاح : اشبيلية في القرن الخامس الهجري، دار الثقافة، طبعة بيروت 1965 .

38 ــ العبادي، أحمد مختار : في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية. بيروت 1979 .

39 ــ محمود اسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الاسلامي. الجزء الثاني. دار الثقافة. طبعة البيضاء 1980 .

40 ــ المنوني، محمد : المصادر العربية لتاريخ المغرب. مجموع محاضرات نشرتها مجلة كلية الآداب بالرباط العدد السابع .

41 ــ مؤنس، حسين : فجر الأندلس. طبعة القاهرة 1959 .

42 - DESCOLA (jean) : Histoire d'Espagne. Ed Paris 1959.

43 - Provençal (L.E.) : Histoire d'Espagne Musulmane Tome II Ed. Paris (Maisonneuve); Leiden J. Brill 1950.

44 - Viardot (Louis) : Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne. Tome II Ed. Paris 1851.

45 - Watt (Montgomery) : A History of Islamic Spain. Ed. Edinburgh 1965.

الـهـــوامـــش :

(1) يلاحظ أن أغلب المصادر التاريخية كتبت تملقا للخلفاء والوزراء والأعيان. ولعل قراءة المقدمات التي يشير من خلالها المؤرخون الى دواعي تأليف كتبهم تنهض حجة على ذلك، وسأقتصر على اعطاء بعض الأمثلة من المصادر المغربية : فابن أبي زرع على سبيل المثال يصرح أنه ألف كتابه « روض القرطاس » خدمة للدولة المرينية في عهد أبي سعد عثمان بقوله : « أردت خدمة جمالها، والتقرب الى كمالها، والتفيىء بظلالها... بتأليف كتاب جامع للطيف الأخبار ... » أنظر مقدمة المؤلف من الكتاب المذكور طبعة الرباط 1936 أما ابن الخطيب فقد ألف كتابه « أعمال الأعلام » ترضية لحاميه السلطان، وسيده الوزير الوصي أبو زيان محمد السعيد. أنظر مقدمة الكتاب المذكور طبعة بيروت 1956، وفي نفس السياق كتب أبو حسن علي الجرنائي كتابه « جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس » تزلفا للوزير الطاغية عمر الياباني أحد الوزراء في عصر الدولة المرينية وكان الغرض من وراء ذلك تطلع المؤلف إلى الترقي في منصبه كما لاحظ ذلك محقق الكتاب، بينما ألف أحمد بن القاضي المكناسي كتاب جذوة الاقتباس لأحمد المنصور الذهبي. أنظر مقدمة الكتاب المذكور طبعة الرباط 1973. وأكتفي بهذه الأمثلة لأن القائمة تطول .

(2) حتى ابن حيان الذي يعتبر أكثر المؤرخين موضوعية انزلق في هذا الخطأ اذ يصف عمر ابن حفصون قائد ثورة الفلاحين في الأندلس بالمارق. أنظر كتابه المقتبس القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر ص 85 مدريد 1979. كما أنه يصف ابنه جعفر بـ « عميد أهل الضلالة » مع أن هذا الأخير كان مسلما، وقتله النصارى بسبب ارتباطه الشديد بالاسلام. أنظر ن. م. ص. 158 . كما أن ابن حيان وصف ابن مسرة، مثقف الأندلس وفيلسوفها وزاهدها الورع « بالظنين المرتاب » كما وصف أنصاره بأنهم « الطائفة الخبيثة المبتدعة » أنظر ن. م. ص 25 .

(3) تبرز في هذا الشأن أسماء كل من عبد العزيز الدوري، وأحمد صادق سعد، ومحمود اسماعيل، والحبيب الجنحاني، ومهدي عامل وغيرهم. بل إن هذا الاتجاه تدعم في جامعة القاهرة حيث شكل محمد أنيس لبنة مدرسة لصياغة التاريخ العربي وفق منهج سوسيو ــ اقتصادي .

(4) أنظر المحاضرات التي ألقاها على طلبة شعبة التاريخ ما بين سنتي 1978 و 1980 والتي نشرته مؤخرا هذه المحاضرات تحت عنوان : المصادر العربية لتاريخ المغرب .الجزء الأول البيضاء 1983 .

(5) توجد هذه التفاصيل ضمن الرسالة التي أعددتها لنيل دبلوم الدراسات العليا :« أثر الاقطاع في تاريخ الأندلس السياسي » الجزء الأول .

(6) ذكر ابن القوطية قول أحد قادة جيش الامارة مخاطبا الثائر ديسم بن اسحاق : « يقول لك يا كلب بن الكلب، بذلناك العافية فأبيت إلا العناد حتى صرت سببا لذهاب أرواح هذه الجيف المطروحة ». أنظر : تاريخ افتتاح الأندلس ص 125 ــ 126 بيروت 1958 .

(7) ابن حيان : المقتبس في أخبار بلاد الأندلس ص 343 القطعة الخاصة بأواخر عهد عبد الرحمن الأوسط ومعظم عهد الأمير محمد. نشره. محمود مكي. بيروت 1973. وقد سمي هذه السنة بالسنة الحالقة .

(8) ابن حيان المقتبس ص 127 القطعة الخاصة بالأمير عبد الله. نشر منشور أنطونيا باريس 1937 .

(9) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج 2 ص 167 ــ 168 وأنظر أيضا : مجهول : نص أندلسي نشره ل. بروفنسال وغرسيه كومس تحت عنوان : una Cronica Anonima de Abd Al Rahman Al Nasir طبعة مدريد 1950 .

(10) قضاة قرطبة، ص 26 طبعة 1372 هـ. وهاك نص الرواية : « كان يخبرني أبي عن جدي أنه كان عندكم بقرطبة قاضي في الزمان يسمى عنترة بن فلاح، وكان تقيا ورعاً، استسقى يوما بالناس فأحسن في دعائه وقيامه بالخطبة فقام اليه رجل من عامة الناس فقال له : أيها القاضي الواعظ : قد حسن ظاهرك فحسن الله باطنك فقال له آمين أجمعين فهل أضمرت شيئا يا ابن أخي ؟ قال نعم بتفريغك اهراءك يكمل استسقاؤك » .

ومن الواضح أن الأمراء كانوا يخزنون الحبوب كما يفهم من هذا النص : قال ابن غانم صاحب المدينة مخاطبا الأمير محمد : « وهذا عام لم يزرع فيه بذر ولا زرع فاقبل معذرة رعيتك وارجع الى ذخائرك في اهرائك ». انظر ابن حيان، المقتبس : القطعة الخاصة بالأمير محمد. ص 172 .

(11) ابن عاصم : جنة الرضى في ما قدر الله ورضى (مخطوط) ص 74 .

(12) هنا لا نرى صحة ما زعمه مونتغمورات من أن هذه الحقبة شهدت أوج العظمة الاسلامية في الأندلس. انظر : M. Watt : A History of Islamic Spain p 38

(13) المبهرج هو الذي نسميهم في المغرب « العزام » وهو يشبه الساحر الذي يكتب كتاب المحبة والبغض الخ ...

(14) السقطي : رسالة في الحسبة ص 67 نشرها بروفنسال. باريس 1931 .

(15) ابن عبدون : رسالة في القضاء والحسبة ص 240 نشرها بروفنسال. باريس 1934 .

(16) السقطي : م. س. ص 63 ــ 64 .

(17) ابن عبدون : م. س. ص 231 .

(18) يحيى بن عمر : أحكام السوق ص 109، نشره محمد مكي في صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية. المجلد الرابع مدريد 1956 .

(19) الخشني : م. س. ص 151 .

(20) ترتيب المدارك، ج 3 ص 146 بيروت دون ذكر تاريخ الطبع. وهذا نص الرواية : « وكان ابراهيم اذا جيء بالفاسد المقدح قال له : اكتب وصيتك، ودعا بشهود فاشهدهم، فاذا فعل علم أنه مقتول، ثم يأمر بصلبه ونحره، فكان بين يديه عدد من المصلبين وأخذ في ذلك بالشدة حتى تجاوز الحد ». وانظر نفس الرواية عند الخشني في نفس المرجع والصفحة في الهامش السابق .

(21) صورة الأرض، ص 108 بيروت 1979 .

(22) ابن عذاري : م. س. ص 167 ــ 168. غير أن ابن حيان يستعمل عبارة « ثلاث دنانير درهم دخل أربعين » وهي عبارة استنتج منها شالميطا محقق الكتاب أنها تصل الى 33 أو 43 دينارا وهذا الاصطلاح في حد ذاته عالجه « ميلز » في كتابه « سكة الأمويين في الأندلس » ص 32 وانتهى الى القول بأن 3 دنانير كانت تساوي 40 درهما، ولكننا نعتقد أن هذا الرقم غير صحيح لأن الدينار كان يساوي في الوقت الذي زار فيه ابن حوقل الأندلس 17 درهما ومعنى هذا أن 3 دنانير كانت تساوي 51 درهما. أنظر المقتبس. القطعة الخاصة لعبد الرحمن الناصر ص 109 .

(23) يذكر المقري أن أجور العمال الذين كانوا يشتغلون في بناء مدينة الزهراء في القرن الرابع الهجري ــ وهنا القياس فقط ــ كانت تتراوح بين الدرهم والنصف وثلاثة دراهم يوميا تبعا لمقدرتهم الحرفية. انظر صلاح خالص : اشبيلية في القرن الخامس الهجري ص 55 بيروت 1965 .

(24) نفسه، ص 56 .

(25) الحسبة، ص 27 .

(26) عبد الملك بن حبيب : التاريخ الكبير. (مخطوط) ومعلوم أن هذا المؤلف توفي سنة 238 هـ إلا أن مؤلفا آخر ــ يرجح دوزي أنه ابن أبي الرقاع أتم ما بدأه عبد الملك وأوصله الى الفترة المدروسة .

(27) السقطي : م. س. ص 64 .

(28) نفسه، ص 65 .

(29) الخشني : م. س. ص 139 .
(30) هذا اذا اعتبرنا أن متوسط الدخل اليومي للحرفي هو درهمان اذن ستكون العملية على الشكل التالي : 2 × 30 = 60 درهم − 17 = حوالي 4 دنانير أي $\frac{1}{6}$ من 24 دينار .
(31) المقري : م. س. ح 1 ص 133

(32) لمزيد من التفصيل : أنظر ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرى ص 24 ــ 25 الرباط 1972 .

(33) البيان المغرب، ج 2 ص 108 وهذا نص الرواية كما أوردها المؤلف وهو يتحدث على لسان الأمير مخاطبا أحد وزرائه : « واذا كنا لا نخالف آباؤكم بكم ولا نخلفكم بأبنائكم فعند من نصنع احساننا ونرب أيدينا ؟ أعند أبناء الفرانين أو الجزارين أو أمثالهم من الممتهنين ؟ » .
(34) ابن حيان : امقتبس : القطعة الخاصة بالأمير محمد ص 176 .
(35) ابن حيان : المقتبس : القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر ص 142 .
(36) محمود اسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الاسلامي ج 2 ص 48 البيضاء 1980 .
(37) تذكر الروايات أنه عندما ذهب عمر بن حفصون الى تيهرت عاصمة الدولة الرستمية، وجد خياطا أندلسيا، مما يدل على وجود جالية أندلسية في هذه الدولة .
(38) الونشريسي : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب ج 8 ص 234 بيروت 1981 .
(39) ابن أبي زمنين : منتخب الأحكام (مخطوط) ورقة 52 .
(40) قالت العامة : لا سلع في حانوت، ولا قطاع في التابوت، انظر الزجالي : ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام : ص 245 فاس 1975 .
(41) الونشريسي : م. س. ج 6 ص 172 .
(42) البكري : المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص 60 ــ 61 بغداد .
(43) ابن الأثير : الكامل في التاريخ. ج 7 ص 190 بيروت 1965 .
(44) تاريخ افتتاح الأندلس ص 106 ــ 107 .
(45) ابن حيان : المقتبس : القطعة الخاصة بالأمير محمد ص 172 .
(46) الونشريسي : م. س. ج 5 ص 32 .
(47) الرد على ابن النغريلة اليهودي ص 175 طبعة 1960 .
(48) ابن عذاري : م. س. ص 167 ــ 168 ويذكر أن مجاعة شاملة وقعت في المغرب والأندلس والشرق تبعها طاعون .
(49) مجهول : ذكر بلاد الأندلس وفضائلها (مخطوط) ص 182 .
(50) الغساني : رحلة الوزير في افتكاك الأسير. ص 112 طنجة 1940 .
(51) مؤنس : فجر الأندلس ص 616 القاهرة 1959 .
(52) DESCOLA -Histoire d'Espagne. Paris 1959 -p 166
(53) سراج الملوك ص 107 المطبعة الأزهرية 1319 هـ .
(54) الغساني : م. س. ص 112 وما بعدها .
(55) PROVENÇAL. op. cit. p. 206
(56) ابن القوطية : م. س. ص 52 .
(57) مختار العبادي : في التاريخ العباسي والأندلسي ص 350 طبعة بيروت 1969 .
(58) نوازل الأحكام (مخطوط) ص 56 .

(59) هو قول ابن لبابة الفقيه المعاصر لهذه لحقبة.. انظر مخطوط فقهي لمؤلف مجول ورقة 170 خ ع بالرباط .
(60) المنية هي عبارة عن ضيعة كان يتخذها الأمراء للنزهة .

(61) ابن حيان : المقتبس : القطعة الخاصة بالأمير محمد ص 194 ــ 195 .
(62) نفسه : القطعة الخاصة بعهد الحكم. بيروت 1965 .
(63) ابن جلجل : كتاب طبقات الأطباء ص 93 القاهرة 1955 وفيها يذكر أن « حمدون بن أبا » كان لا يستخدم الابتلاء من أبناء عبيده » .
(64) الخشني : م. س. ص 101 . وقد استعمل عبارة « لاذوا بسلطانة » وهي دليل على خضوعهم التام له .
(65) الزياني : بغية الناظر (مخطوط) ص 47 وفيها يذكر أن سوار بن حمدون زعيم امارة غرناطة كان يحارب امارات المولدين والبربر في مجموعة من عبيده .
(66) VIARDOT — Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne Tome II Paris 1951 p. 26-27.
(67) يقول المثل : « أسود بلا سياط، جامع بلا حصور » أنظر الزجالي م. س. ص 221 .
(68) يقول مثل العوام : « اطلق الفاس، خذ المصلحا » نفسه ص 221 .
(69) يقول المثل عند العبيد : « شتمت مولاي، تحت كساي » نفسه ص 222 .
(70) تذكر بعض المصادر أن زعماء الامارات المستقلة كانوا يتنافسون في اقتناء العبيد والجواري وأنهم كانوا يدفعون كميات كبيرة من الذهب من أجل اقتنائهم. انظر : المقري نفح الطيب ج 3 ص 140 وكذلك ابن الآبار : الحلة السيراء ج 1 ص 157 . القاهرة 1953 .
(71) هذا ما يتضح من خلال المثل التالي حينما نادت سيدة أمتها : « عفرا خذي بيد سيدك يخرا » أنظر الزجالي م. س. ص 219 .
(72) تقول أمثالهم في هذا الشأن : « من خرج عن بز، حان زز » (والزز هو الضرب وأكثر ما يجيء في الصفع) أنظر الأهواني : أمثال العامة في الأندلس، ص 267 .
(73) قالت العامة : « الانسان لا يختار رزقه ولا يوم موته » أنظر : خالص : اشبيلية في القرن الخامس الهجري ص 64 .
(74) يقول مثلهم : « عبيدك أسدنا، قال بالزر لا بالرضا »آ أنظر الزجالي م. س. ص 222 .
(75) يقولون في شأن القاضي « اذا كان القاضي خصيمك، لمن تشكي » نفسه ص 228 .
(76) قالوا عن الكاتب : « بقية خليع، أخير من بقية كاتب » نفسه ص 228 .

الاسلام وطبيعة المهر : نظريات ومناقشة

يشوتي محمد
كلية الاداب ــ مكناس

إذا كان الانسان يشترك والحيوان في عدة صفات، فإنه يمتاز عنه في كونه عرف تطورا من مجال الطبيعة الى مجال الثقافة، هذا المجال الذي أبدعه من خلال مستويات الدلالة اللغوية والشبكة الرمزية المتمثلة في قدرته على التجريد، بالاضافة الى أشكال التواصل الاجتماعي المتعددة .

ولعل ماجعل منه كائنا ثقافيا هو كونه عاقلا، إلا أن العقل وإن كان فطريا في الانسان، فإن فطريته ليست كافية لجعل الانسان إنسانا، بل إن ما يكسبه صفة الانسانية هو المجتمع، وليس الانسان عاقلا إلا لكونه اجتماعيا وكما يقول ابن خلدون : «الانسان ابن مألوفه وعوائده وليس ابن طبيعته ومزاجه»، فهو اذن كائن اجتماعي بالدرجة الأولى، أي أنه متفاعل يخضع لفعل التأثير والتأثر، وبعبارة أخرى، إنه يعيش علاقات اجتماعية متعددة ومتنوعة على المستويين : الواعي واللاواعي .

وتمر عملية التأثير والتأثر عبر مجموعة من الوسائل تتحكم فيها وتشكل أسسا ضرورية لها، ذلك هو شأن اللغة التي تعتبر الأساس الأول للتَّواصل بين أفراد المجتمع، إلا أن هناك مؤسسات اجتماعية تلعب دورا لايقل أهمية عن دور اللغة، بل تعتبر هي ذاتها لغة، تؤدي نفس الوظيفة، وذلك هو شأن الزواج كمؤسسة اجتماعية. (1).

وإذا كان الزواج يؤدي وظيفة التواصل كما هو الشأن بالنسبة للغة، فإنه كمؤسسة اجتماعية يخضع لعدة قوانين تفرضها طبيعة المجتمع ذاته من خلال ما يخضع له هو نفسه من تقاليد وأعراف وطقوس وديانات، فهناك تعدد الزوجات، وتعدد الأزواج، والنظام الأموسي، والنظام الأبيسي والإكسوغاميا، والأندوغاميا، والمحرمات .. إلى غير ذلك من الظواهر المصاحبة للزواج، الذي وإن كان مؤسسة عامة تشمل مختلف المجتمعات البشرية، فإن أعرافه وطقوسه وتقاليده تظل نسبية، وتختلف من مجتمع لآخر .

ولعل إحدى الظواهر التي تقترن بالزواج في مجتمعاتنا الاسلامية بل والتي تعتبر شرطا ضروريا لقيامه هي ظاهرة المهر، وهي ظاهرة تبعث على التفكير والتساؤل خصوصا وهي كما قلنا إلزامية، وإلزاميتها هذه تدفع الى التساؤل حول طبيعتها ومبررات وجودها وعن الوظيفة الواجبة لوجودها .

ليست ظاهرة المهر مقصورة على المجتمعات الاسلامية، بل هي موجودة في كثير من المجتمعات الأخرى، وإن كانت تتم بطرق أخرى غير ماهو عليه الأمر في مجتمعاتنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذه الظاهرة لم تولد مع ميلاد الاسلام، بل هي سابقة عليه، فهو عُرْفٌ كان سائدا في المجتمعات العربية في العصر الجاهلي، وقد حافظ عليه الاسلام، إلى جانب أعراف أخرى متعددة عرفها عرب الجاهلية، وحوفظ عليها في ظل الاسلام، فالاسلام وإن كان ثورة على الوضع ببنيتيه الفوقية والتحتية، أي أنه مارس تغييرا جذريا في كثير من المجالات، وَقَلباً للعلاقات الانسانية وتغييرا للانسان في مفهومه عن ذاته وكينونته، فإن الثورة وعبر تاريخ البشرية، لم تكن إلغاء كليا لما هو سائد، بل هناك استمرار لبعض ما هو سائد في إطار المجتمع المتغير. وبعبارة أخرى، يبقى هناك استمرار للماضي في الحاضر، ذلك هو جدل الصراع. يبقى السؤال إذن : لماذا هذه الاستمرارية وحتى نَخْرُجَ من العمومية نتساءل : لماذا حافظ الاسلام على المهر ؟ ماهي طبيعته وماهي وظيفته ؟ وماهي مبررات وجوده في مجتمعنا الاسلامي ؟ .

إن ظاهرة المهر شكلت موضوعا لدراسات متعددة، ومجالا لتأويلات مختلفة انتهت معظمها الى إفقاد المرأة طابعها الانساني، خصوصا منها تلك الدراسات التي واكبت المرحلة الاستعمارية حيث يظهر جليا طغيان النزعة المركزية. وهي في ذلك لا تختلف عن النزعة الرينانية إلا من حيث الميدان المهتم به، ويظل الثابت المشترك يتمثل في مركزية الأنا ومحيطية الآخر وبالتالي تبعيته وتخلفه إن لم نقل بدائيته .

لقد ظلت السوسيولوجيا الغربية تنظر الى المهر من زاوية مِرْكَانْتِيلَيَةٍ محضة ترى فيه عملية بيع وشراء لبضاعة موضوعها المرأة، وينطبق هذا المنظور على المجتمعات العربية قبل الاسلام وبعده، إذ أن نفس النظريات التي طرحت حول المهر في المجتمع العربي الجاهلي أسقطت على الاسلام وعلى المجتمعات التي تدين به، ويجدر بنا أن نتطرق الى بعض هذه الآراء حول طبيعة المهر لدى عرب الجاهلية. (2)

يرى البعض في المهر شكلا من أشكال العلاقات القبلية بل يعكس تلك العلاقات ذاتها، علاقات الصراع والتناحر، فالمرأة بعد زواجها تنجب أبناء يزيدون في حجم القبيلة عدديا، ويصبحون بالتالي أعضاء فيها يساهمون في حمايتها، الا أنها اذا تزوجت من خارج قبيلتها، فانها ستساهم بإنجابها في تقوية صفوف قبيلة أخرى غير قبيلتها الأصل . لذا كان المهر شراء لهؤلاء الأبناء الذين لازال وجودهم بالامكان، أو بالقوة بالتعبير الأرسطي، والذين سيؤدي وجودهم بالفعل الى تقوية جماعة أخرى غير جماعتهم الأصل .

إن هذا التأويل ينطلق من مقدمات خاطئة، ترتبت عنها نتائج خاطئة. فأطروحة المهر كشراء لما ستلدهم المرأة من أبناء ترتكز على أطروحة أخرى مؤداها أن قبائل شبه الجزيرة العربية كانت تخضع لما يسميه الأنتروبولوجيون ب l'exogamie، (4) أي الزواج الخارجي، في حين أن هذا يتناقض مع طبيعة العلاقات التي كانت تسود هذه المجتمعات والتي قلنا بأنها كانت علاقات صراع. فكيف يمكن اذن ان يجتمع الضدان : الصراع

من جهة والذي يكون أساسه التناقض والتعارض، والمصاهرة من جهة أخرى والتي يكون أساسها التجانس والتعايش ؟ فالقبائل العربية لم تكن في مستوى واحد اقتصاديا واجتماعيا، بل كانت تعيش تدرجا فيما بينها، بعضها يحتل أعلى درجات السلم، وأخرى كانت توجد في أسفلها. الشيء الذي كان يترتب عنه تفاوت في المكانة الاجتماعية، وكانت كل منها تحافظ على هذه المكانة بين القبائل الأخرى وتفتخر بها خصوصا الأرستوقراطية منها، [5] هذا التدرج وهذه الفوارق في المكانة كانا يفرضان انكماشا على الذات ينعكس على مستوى الزواج بحيث كانت القبائل تخضع لنظام L'endogamie أي الزواج داخل القبيلة، وإذا كانت الأندوغاميا هي النظام السائد لتكوين «الأسرة»، فإن طبيعة المهر كشراء للأبناء المحتمل انجابهم تصبح غير منطقية لأنها مناقضة للواقع الموضوعي للمجتمعات الممارسة لهذا العرف، وحتى إذا افترضنا أن عملية الشراء هذه تفسر طبيعة المهر وتبرر وجوده في المجتمعات الخاضعة لنظام الاكسوغاميا، فما القول عن النظام الأندوغامي ؟ إذ في ظل هذا النظام، ليس هناك مبرر لشراء الأولاد الناجمين عن الزواج ما دام هؤلاء سيحافظون على انتمائهم لقبيلتهم الأصل .

كان بامكان هذا التأويل أن يكسب نوعا من المعقولية لو أن المهر لم يكن يُؤَدَّى إلا في نظام الزواج الإكسوغامي، لكن لَمّا كان المهر شرطا ضروريا لكل زواج حتى لو كان الأمر يتعلق بالأقرباء، فإن هذا التأويل يبقى بعيدا عن المعقولية .

هناك اطروحة أخرى حول طبيعة المهر، وهي لا تختلف عن الأولى من حيث المبدأ، إذ يبقى فعل الشراء ثابتا مشتركا بينهما، لكن عوض أن يكون المهر شراء للأولاد المحتمل إنجابهم، فإنه يعتبر في الأطروحة الثانية شراء للمرأة ذاتها. هذا ما يراه مثلا هنري جولي Henry Joly [6]. فهو ينطلق في تحليله من أن النظام «العائلي» لدى القبائل العربية كان يسيطر عليه الشعور القوي بدونية المرأة ولا شخصيتها المطلقتين، فهي كانت دوما تخضع وترضخ لإرادة حاميها من الذكور ، الأب أولا، والأخ ثانيا، وأخيرا الزوج، وتظهر هذه

السلطة الرجالية المطلقة في كونهم يقررون حتى في حق المرأة في الحياة أو الموت.ولما كان حتى حقها في الوجود ككائن بشري شيئا منتهكا، فانه ليس مفاجأ ان تكون موضوع تجارة [7]. ويدخل المهر في هذه العملية التجارية باعتباره قيمة للمرأة البضاعة .

يعتمد هنري جولي في تفسيره لطبيعة المهر كشراء للمرأة على ظاهرتين كانتا سائدتين في المجتمع العربي الجاهلي. الاولى تتمثل في عملية البيع التي كانت تذهب ضحيته بعض الفتيات، إذ كانت الفتاة تشكل في بعض الأحيان موضوع سوق، أما الظاهرة الأخرى فهي ظاهرة الوأد التي عرفتها بعض القبائل، فهو يَرْتَكِزُ على هاتين الظاهرتين لتدعيم أطروحته، إذ ليس من المفاجأ في نظره أن يكون المهر شراء للمرأة وأن تكون هذه الأخيرة موضوع تجارة في مجتمع معروف بسلطته الرجالية وبحرمانه للمرأة من أبسط حقوقها .

بالفعل لقد كانت الفتاة تشكل في بعض الأحيان موضوع سوق لدى بعض القبائل، إلا انه تجب الاشارة الى أن هذه الظاهرة لم تكن عامة لدى القبائل العربية، بل كانت مقصورة على بعض الجماعات كبني تميم وبني أسد الذين كانوا يلجأون إلى وأد الفتيات، [8] كما أنه لايمكن الاعتماد على هذين الفعلين لتفسير أصْل وطبيعة المهر والحكم عليه بأنه شراء للمرأة. أما أن تكون الفتاة قد شكلت في بعض الأحيان موضوع بيع وشراء، فذلك أمر طبيعي في مجتمع يتاجر بالرقيق، ولقد كان الرجل نفسه بضاعة يُتَاجَر بها، فالمشكل إذن مشكل بناء ونظام اجتماعيين. اما ظاهرة الوأد، فبالاضافة إلى كونها لم تكن عامة، فانها لم تكن عرفا جاريا في كل زمان، كما أنها لم تكن نتيجة اشمئزاز أو نفور أو تقزز أوكراهية أو حقد اتجاه الفتاة، وانما كان الهدف من الوأد الحفاظ على الشرف والكرامة، وليس الشرف هنا بمفهومه الأخلاقي وإنما بمفهومه الوجودي وإن كان المفهومان من طبيعة واحدة إذ أنهم كانوا يفظلون قتل بناتهم بدل تركهن تعشن حياة الذل والعار، والتي تعود بالاهانة على الجماعة أو القبيلة بكاملها، هذه الحياة أي حياة الذل والعار، ليست

شيئا آخر غير البؤس والفقر [9]. فالشرف إذن هو العيش الرغيد، أما الذل والعار فيتمثلان في البؤس والفقر. وكثير هي الدراسات الأنتروبولوجية التي تنقل لنا أن الخوف من المجاعة كان يدفع ببعض المجتمعات الى التضحية ببعض أفرادها واللجوء الى تصفيتهم جسديا وذلك لتجنب المجاعة التي تهدد المجتمع بكامله، هذا ما كان يجري مثلا لدى قبائل البوشيمان Les bochimans بافريقيا الجنوبية، إذ انهم كانوا يقومون دوريا بجرد لكمية الغذاء المتوفر لديهم، ويقدرون في نفس الوقت حاجيات الجماعة، ثم يقارنون بين كمية الغذاء وعدد أفراد الجماعة، وإذا وُجِدَ أن العدد يفوق كمية الغذاء، يلجأون الى التصفية الجسدية للعدد الضروري من الأفراد لإعادة التوازن بين كمية الغذاء وبين عدد البطون التي يجب إشباعها. ولا يختلف الوأد لدى عرب الجاهلية عن عملية التصفية الجسدية لدى قبائل البوشيمان، إذ أن قبيلتي بني تميم وبني أسد اللتان كانتا تمارسان هذا الفعل كانتا من أفقر القبائل، كما أنهما لم تكونا لِتَلْجَآ إلى الوأد إلا عندما توجدان في أشد الفاقة أو تتوقعان مجاعة مستقبلية [11].

ان ظاهرة الوأد لا تعبر عن دونية المرأة ولا عَنْ لَا شَخْصِيَتِها كَمَايَدَّعِي هنري جولي، وإن كانت المرأة في الحقيقة قد ظلت على مستوى الواقع المعاش ضحية للقهر والتسلط في المجتمع العربي عبر التاريخ والى عصرنا هذا [12]. واذا كان الوأد ليس تعبيرا عن دونية المرأة، فإنه لا يمكن الاعتماد عليه في تفسير طبيعة المهر. فالمهر لا يمكن فهم طبيعته إلّا بربطه بواقعه الموضوعي اقتصاديا واجتماعيا، أي في ظل تقسيم العمل وما يترتب عنه من علاقات اجتماعية .

لم تقتصر هذه الأطروحات حول طبيعة المهر على المجتمعات العربية في العصر الجاهلي، بل لقد أسقطت على هذه المجتمعات حتى في ظل الاسلام، خصوصا منها الأطروحة الأخيرة، فهذا مارسيل موران Marcel Morand في دراسة له عن التشريع الاسلامي بالجزائر يقول «لقد بقي الزواج في الشريعة الاسلامية كما كان عليه في أعراف الجزيرة العربية في القديم حيث مازال شراء

للمرأة من طرف الزوج. فَكَمَا أنه ليس هناك بيع دون ثمن، فإنه ليس هناك زواج بدون مهر». [13] فالرجل في نظر مارسيل موران يدفع مبلغا ماليا مقابل كسب امرأة، الشيء الذي يُخَوِّلُ له حقوق المالك على ملكيته.

نجد نفس المنطق لدى بعض الدارسين للحياة الاجتماعية بالمغرب، إذ يستنتج من دراستهم أن المرأة بضاعة تخضع لعمليتي البيع والشراء. وهذا هو الشأن مثلا بالنسبة لموليراس A. Moulieras في كتابه « المغرب المجهول ». يقول هذا الأخير : «تتزوج العذراء في سن مبكر ... وهي تكلف الزوج ثمنا باهضا، هذا الأخير الذي يشتريها من الأب أو من الوصي الشرعي» [14]. ويُسَجَّل استعمال لفظي بيع/شراء في العديد من الصفحات من كتاب «حفلات الزواج بالمغرب» لادوار فيستيرمارك E. WESTERMARCK [15].

لا أظن أنه بالامكان إدخال هذه التأويلات ضمن الدراسات السوسيولوجية، وحتى إذا أمكن ذلك، فإنها لا يمكن أن تشكل مراجع جديرة بالثقة، ذلك أنها تفتقر الى عنصر الموضوعية التي تعتبر الركيزة الأساسية لتحقيق العلمية، هذا اذا كان الحديث على العلمية في مجال العلوم الانسانية أمرا ممكنا [16]. لأنه إذا كانت هذه العلوم تتستر وراء مفهوم النسبية لكسب صفة العلمية خصوصا وأن موضوعها الذي هو الانسان موضوع معقد، فإن الجانب الاديولوجي يجعلها تنحرف عن هدفها المعرفي خاصة عندما يتعلق الأمر بدراسة ما يسمى بالمجتمعات المتخلفة او التقليدية أو ... ولعل ذلك ما نلاحظه في الأطروحات السابقة الذكر والمتعلقة بطبيعة المهر في المجتمعات العربية والاسلامية .

إن ظاهرة المهر ليست مقصورة على الدراسات الاستشراقية كموضوع للبحث، وإنما تناولها بالدرس باحثون من الداخل، أي منتمون الى المجتمع موضوع الدراسة. إلا أن هذه الدراسات ــ على الأقل بعضا منها ــ بقيت خاضعة لمنطق سجالي. فهي وان حاولت تبرير وجود المهر كمؤسسة اجتماعية بطريقة ذكية، فإنها انطلقت من موقف دفاعي أَبْعَدَهَا

عن ربط هذه الظاهرة بالواقع الموضوعي الذي أفرزها .

ففي أطروحته عن «الزواج عند المسلمين بسوريا» يناقش خالد شتيلا نظريتي كل من ادوار فارس وهنري جولي مُحَاوِلًا إثبات خطئها ومن ثم تفْنِيدِها، وبعد ذلك، يطرح تأويلا للمهر معتمدا في ذلك على مفهومي «العطاء» أو «الهبة» «le don» لدى مارسيل موس Marcel Mauss [17]، و «العِقد» أو «التعاقد» «Le contrat» في الفكر الاجتماعي الحديث. ومن هذا المنطلق يتوصل إلى أن المهر بعيد عن كونه صفقة تجارية، بل هو «عطاء» أو «هبة» un don وظيفته هي الوصل بين الأطراف والتقريب بينها، وربط علاقة تعاقدية بينها في وقت لم يكن فيه الناس قد توصلوا بعد الى أنه من الممكن أن يتم التعاقد على مجرد الاتفاق الشفاهي «إن العطاء، يقول خالد شتيلا، يربط بين الأطراف كما تربط بينها القرابة الدموية، بل لقد أصبح المنافس لهذه الأخيرة والقائم مقامها، ولهذا بدأ العرب يجعلون من «العطاء» le don أساسا تقوم عليه وحدتهم، وليس على علاقات القرابة الدموية التي كانت هي الأساس للترابط العلائقي». [18] ولتأكيد رأيه، يذهب إلى البحث في الأصل اللغوي للألفاظ التي كان المهر ينعت بها قديما والتي لازال بعضها يستعمل إلى حد الآن، «كالصداق» مثلا والتي يرجع أصله الى : صدق، يصدق،ويعنى : أخلص، ويقال : تصادقا أي تَخَالَّا وتوادا. ودَفْع المهر يعني إخلاص الزوج وصدقه في طلبه للزواج، إذ أنه حين يُدْفَعُ المهر فان التعاقد يكون قد خُتِم بصفة نهائية. وهناك ألفاظ أخرى كان ينعت بها المهر وهي جميعها تشير الى نوع من العلاقة التي يحدثها هذا الفعل بين الأطراف المتعاقدة. [19]

إنه من الذكاء فعلا أن يشير خالد شتيلا إلى تطور المجتمع وانحلال العلاقات الاجتماعية القديمة في ظل هذا التطور وإحلال علاقات جديدة محلها، ومن الذكاء أيضا أن يجد للمهر تفسيرا مبنيا على تطور العلاقات الاجتماعية، إذ أنه بالعفل، كانت القرابة الدموية أساس وحدة القبيلة في العصر الجاهلي، لكن تلاشت هذه العلاقات القائمة على هذا النوع من

القرابة، وساهم الاسلام بدور فعال في تفكيكها وبناء وحدة اجتماعية قائمة على أسس أخرى غير القرابة الدموية معتبرا الأمة الاسلامية أمة واحدة متساوية أمام الله. (20) لكن السؤال الذي يجب أن يطرح، هو كيف يتلاشى نوع من العلاقات لتترك محلها لنوع آخر مساير لتطور المجتمع ؟ بِمَعْنَى أنه إذا سلمنا مع خالد شتيلا أن وظيفة المهر هي تعويض لوظيفة عنصر الدم في ربط علاقات القرابة، فان السؤال الجوهري يظل قائما : ماهي الأسباب الداعية إلى هذا التعويض ؟.

إن ذلك لا يفهم الا في إطار تطور المجتمع من خلال تطور وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج، فاذا كانت الرابطة الدموية قد فقدت قيمتها كأساس لوحدة القبيلة، فذلك لان هناك تحول داخل هذه الوحدة الاجتماعية، إذ مع تطور التجارة، لم تعد القبيلة هي تلك الوحدة المتماسكة، وإنما أصبحت تعيش تعددا داخل الوحدة، والتعدد يعني التدرج المبني على الفوارق الاقتصادية بين فئات داخل القبيلة كبنية اجتماعية. ولَمَّا تصبح القبيلة تعيش فوارق اقتصادية داخلية، فمن الضروري أن تتحول العلاقات القائمة على عنصر الدم إلى علاقات قائمة على أساس المصلحة وعلى أساس تقسيم العمل. ومن ثم فان ظاهرة المهر لا تجد تبريرها إلا في إطار علاقات المصلحة هذه، وَ بِالدَّرَجَة الاولى في إطار تقسيم العمل .

من المعروف أن المجتمع العربي في الجاهلية وحتى في ظل الاسلام كان خاضعا لتقسيم العمل بين الجنسين ـــ ولازال ذلك هو أمر مجتمعنا حاليا ـــ وظيفة المرأة هي السهر على شؤون البيت، في حين وظيفة الرجل هي توفير العيش لأفراد الأسرة. فالمرأة إذن بحكم تقسيم العمل تظل تابعة اقتصاديا للرجل، فهو الذي يتكلف بإعالتها. وما المهر إلا نتيجة لنظام تقسيم العمل السائد، إذ انه على الرجل أن يتكلف وحده بتهيء شروط تكوين الأسرة (منزل، أثاث..) لأن المرأة عديمة الامكانية .

وإذا كان الاسلام قد حافظ على هذا العرف السائد لدى عرب ما

قبل الاسلام، فذلك لأن نظام تقسيم العمل بين الجنسين بقي كما كان عليه على مستوى الواقع الموضوعي رغم جذرية الثورة الاسلامية التي يشهد له التاريخ بها. فإذا حافظ الاسلام على المهر فذلك لأن مبررات وجوده ظلت قائمة، بمعنى أن الشروط الموضوعية لم تكن متوفرة لِتغيير العلاقات بين الجنسين، وأقصد هنا علاقة التبعية التي تخضع لها المرأة، وإن كان مفهوم الاسلام للعلاقة بين الزوجين على المستوى النظري مفهوما نبيلا إذ يعتبر كلا منهما لباسا للآخر : ﴿ هن لباس لكم وانتم لباس لهن ﴾ قرآن كريم .

يبقى أن أشير الى أن الاسلام وإن جعل من المهر شرطا ضروريا فإنه لم يحدد قيمة له، إلا أن هناك من الدول الاسلامية من حاولت تقنينه وتحديده لكن لا أظن أن في ذلك حلا مجديا، لأن المشكل ليس مشكل تقليص أو تصعيد، وانما هو مشكل بناء اجتماعي بكامله مَبْني على فوارق طبقية، وأيضا على فوارق جنسية، وكلاهما مرتبطان، وفي هذه الفوارق يجد المهر ذاته كظاهرة ناتجة عنها وعاكسة لها. وهو مرتبط أيضا بقضايا أخرى متعددة كتعدد الزوجات والطلاق و ... وتشكل كلها وحدة متشابكة العناصر .

الهـــوامـــش :

(1) يعتبر كلود ليفي ستروس Claude Levi-Strauss قواعد الزواج وأنظمة القرابة في المجتمعات المسماة «بدائية» ضربا من اللغة أي مجموعة من العمليات المعدة لتحقيق وضمان نوع من التواصل بين الأفراد والجماعات، يلعب فيه تبادل النساء الدور الذي تلعبه الألفاظ في اللغة أي دور التواصل .
Anthropologie structurale,Plon Paris, 1958 et 1974 Tome 1 p. 69.

ويذهب ليفي ستروس الى أبعد من ذلك إذ يعتبر الزواج المحرم La prohibition de l'inceste هو أساس نشوء المجتمع الانساني بحيث أنه عندما تزوج المرأة خارج الجماعة الدموية، ويتزوج الرجل نفسه خارج العائلة أو القبيلة، فإنهم يقومون بعقد علاقات مصاهرة يمكن القول أنها أول علاقات اجتماعية، إذ أنهم يستعيضون بذلك نظام علاقات دموية ذات أساس بيولوجي بنظام قرابة سوسيولوجي.
نفس المرجع ص 68 وكذلك الجزء الثاني منه ص 29 .

(2) يراجع في هذا الصدد الفصل القيم المتعلق بالمهر للدكتور خالد شتيلا في أطروحته لنيل الدكتوراه الجامعية تحت عنوان «الزواج عند المسلمين بسوريا» بالفرنسية . باريز 1933 .

(3) E. FARES. L'honneur chez les arabes avant l'Islam. Etude de sociologie, Maisonneuve Paris 1932, pp. 132-133 .

(4) L'exogamie مصطلح شائع في الدراسات الأنتروبولوجية، استعمله لأول مرة الأنتروبولوجي السكوتلندي ماك لينان Mac LENNAN ويعني به منع أو تحريم الزواج من نفس القبيلة وهو عكس L'endogamie الذي يعني حصر الزواج بين أفراد العائلة أو القبيلة الواحدة. عن
Robert LOWIE. Histoire de l'éthnologie classique, des origines à la 2e guerre mondiale. Coll. Petite bibliothèque payot n° 179. Paris 1971. P. 46.

(5) K. CHATILLA. Le mariage chez les musulmans en syrie. Thèse pour le doctorat d'Université. Paris 1933, pp. 62 — 71.

(6) Henry JOLY : De l'esprit du droit familial dans l'islamisme thèse de droit. DIJON 192. p. 7-8-9 . Cité d'après K. CHATLLA OP. cit., p. 113.

(7) Henry JOLY : Op.cit., d'après K. CHATILLA., op.cit., p. 114.

(8) K. CHATILLA., op.cit., p. 114.

(9) المرجع السابق ص 114 .

(10) J. ZIEGLER. Retourriez les fusils, manuel de sociologie d'opposition Ed. Seuil., Paris, 1980, p. 46.

يعجب زيكلر بشجاعة الفعل والقرار العقلاني التي يتسم بهما البوشيمان لانقاذ حياة المجتمع وذلك بتصفية البعض من أطفاله ـــ لكن لا أظن أن ذلك يدعو الى الاعجاب، لأنه كان سيكون القرار أكثر عقلانية وبالتالي أكثر إيجابية لو اتجه التفكير الى الزيادة في الانتاج بنسبة تساير نمو المجتمع عدديا. ولنفس الأسباب الاقتصادية تلجأ بعض المجتمعات الى قتل الشيوخ عوض الأطفال

Claude LEVI-STRAUSS. Anthropologie Structurale. Plon 1974. P. 7.

(11) K. CHATILLA., op. cit., p. 114.

(12) يمكن أن يكون هناك وهم على أن المرأة قد أصبحت تعيش اليوم نوعا من التحرر متمثلا في خروجها إلى العمل وممارستها للعمل السياسي و.... والحقيقة أنها لا زالت ضحية القهر والتسلط الرجالي رغم ما حققته من تقدم نسبي. وبِوُدِّي أن أشير هنا إلى بحث قام به أندري آدم André ADAM في صفوف الشباب المغربي بالدار البيضاء، ورغم ما يؤاخذ عليه أندري آدم، فإن بحثه هذا يبقى معبرا، ويأتي عاكسا لحقيقة يعيشها الشباب المغربي والمتمثلة في المفارقة بين المستويين : مستوى القول والمستوى الاعتقادي، ذلك أنه في استمارته طرح عدة أسئلة متعلقة برأي الرجل في حق المرأة في الخروج إلى العمل وممارسة جميع حقوقها بالتساوي مع الرجل، فكانت أكثر الأجوبة إيجابية، لكن في آخر الاستمارة، يطرح أندريه آدم أسئلة للتأكد من صحة الأجوبة الأولى Questions de contrôle، حيث لا يصبح السؤال يتعلق بالمرأة عموما وإنما بامرأة معينة، ويقصد زوجة المستجوب، فعوض أن يكون السؤال : هل تتفق وممارسة

المرأة للعمل السياسي ؟ يصبح : هل تسمح لزوجتك... ؟ وهنا كثير هي الأجوبة التي تأتي معاكسة للتصريحات الأولى، أو يطبعهانوع من التردد، فيتبين الفرق بين ما هو مصرح به وبين ما هو مقتنع به. نعم لتحرير المرأة، ولكن لا لتحرير زوجتي. يراجع André ADAM. Enquête auprès de la jeunesse musulmane au Maroc. Publication des annales de la faculté des lettres. Aix-En-Provence 1963 pp. 83-91.

(13) M. MORAND. Etude du droit musulam algerien, A. Jourdan Alger., 1910 p. 45.

(14) A. MOULIERAS. Le Maroc inconnu. 1er partie. Exploration du Rif. André Challamel. Paris 1895, p. 67.

(15) E. WESTERMARCK. Cérémonies du mariage au Maroc. Traduit de l'anglais par J. ARIN. Ed. Ernest Leroux. Paris 1921, p. 20 - 56 - 60 - 68 - 70.

(16) هناك من يدافع عن أطروحة لا علمية العلوم الاجتماعية معتبرا إياها مجرد مجالات اديولوجية محضة يراجع مثلا P. FOUGEYROLLAS. Sciences sociales et marxisme. Ed. Payot. 1979. 271. p.

(17) M. MAUSS. Essai sur le don, forme archaïque de l'échange.

(18) K. CHATILLA. op. cit p. 125

(19) المرجع السابق ص 161.

(20) يظهر ذلك في كثير من الآيات الكريمة : « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا »، « إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدوني »... وكذلك في الحديث النبوي الشريف : « لا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى ».

بعض مظاهر تطور السكن القروي التقليدي في وادي زيز الأوسط والأسفل

محمد جربـر
كلية الآداب/المحمدية

إن منطقة تافيلالت (1) كغيرها من المناطق المغربية الأخرى تشهد حاليا تحولات هامة على مستوى تنظيم المجال بما في ذلك البنيات الزراعية ونمط السكن. ويعتبر تطور هذا العنصر الأخير بالذات أحد المظاهر الرئيسية التي تميز التحول العام الذي تعرفه المناطق شبه الصحراوية المغربية منذ وقت قريب .

من المعلوم أن المناطق الواقعة جنوب الأطلس الكبير تتميز بانتشار نمط سكني متراص، مغلق أو مفتوح يعرف باسم « القصر » (2) أو « ايغرم » باللغة الأمازيغية. وإذا كان هذا النوع من السكن القروي يعرف حاليا نوعا من التدهور فإنه كان في الماضي القريب اللبنة الأساسية في المجال الريفي وتنظيم حياة السكان ويكفي أن نرى بنية « القصر » ومرفلوجيته ليتبين لنا مدى الأهمية التي كان السكان يولونها له، ومدى الدور الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يلعبه آنذاك. غير أن التطور الديموغرافي السريع وعوامل أخرى سوسيو اقتصادية جعلته يتعرض لتحولات خطيرة تتجلى في تفكك بنياته الأساسية وفي ظهور مساكن جديدة خارج الأسوار

التقليدية، مما ترتب عنه ظهور نتائج سلبية متعددة خصوصا في ما يتعلق بالتنظيم الجماعي والتعاون بين الأسر والعائلات في تسيير شؤونهم الاقتصادية والاجتماعية .

وإننا باختيارنا دراسة وادي زيز الأوسط والأسفل نريد أن نقدم إحدى أهم المناطق الجنوبية الشرقية المغربية التي تعيش ظاهرة انفجار القصور القديمة وهي ظاهرة أصبحت تهم معظم الوحات.

ويهدف هذا العرض المتواضع إلى إعطاء نظرة موجزة عن أبعاد هذه الظاهرة وعن الأسباب التي أدت إليها.

1 ــ مظاهر تطور السكن :

تتكون منطقة زيز الأوسط والأسفل من قسمين متباينين. ولقد تم تصنيفهما على أساس مقياسين أساسين يتعلقان بالمؤثرات البيئية وطبيعة التفرق اللاحق في السكن القروي التقليدي. وبناء على هذه المعطيات كان التمييز بين مجموعتين :

من جهة، وادي زيز الأوسط وهي المنطقة التي تمتد من مدخل خوانق نهر زيز جنوب مدينة الريش إلى حدود قصر الدويرة عند بداية سهل تافيلالت وهي عبارة عن شريط طوله حوالي 80 كلم يتكون من 3 جماعات قروية هي من الشمال إلى الجنوب : الخنك، مدغرة ثم وأوفوس ويبلغ عدد السكان القرويين فيها 58094 حسب احصاء 1982.

من جهة أخرى هنالك سهل تافيلالت الذي يشكل منخفضا بين حمادة مسكي في الشمال، حمادة كير في الشرق وحمادة كم كم في الجنوب والجنوب الغربي. تقتسم هذه المنطقة 5 جماعات قروية هي عرب الصباح لزيز، الجرف، بني امحمد، السفالات والريصاني ويبلغ عدد السكان فيها 98 188 نسمة .

1 ــ 1 أهمية انفجار القصور :

تتفاوت الأوضاع بشكل ملموس من منطقة إلى أخرى من حيث أهمية التفرق اللاحق في السكن القروي التقليدي ومن حيث طبيعة المشاكل الناتجة عنه، ذلك أن الظاهرة أقل حدة في سهل تافيلالت منها في وادي زيز الأوسط كما يتضح ذلك من خلال الجدول التالي [3] :

قطاعات الوادي	الجماعات القروية	عدد العائلات خارج القصر القديم	عدد العائلات داخل القصر القديم	نسبة انفجار القصر %
زيز الأوسط	الخنك	632	95	%87
	مدغرة	2000	345	%90
	أوفوس	2336	1615	%59
سهل تافيلالت	عرب الصباح لزيز	682	4712	%11

جدول رقم 1 : أهمية انفجار القصور القديمة في المنطقة [3]

انطلاقا من الجدول أعلاه يمكن تسجيل الملاحظات التالية :

بالنسبة لوادي زيز الأوسط نجد أن نسب انفجار السكن القروي التقليدي تزيد عن 50% في الجماعات القروية الثلاث التي يتكون منها هذا القطاع. ويتبين لنا كذلك من خلال المقارنة بين نسب الانفجار داخل نفس القطاع، أن جماعة مدغرة الواقعة جنوب مدينة الرشيدية هي التي تشهد أعلى نسبة من التفرق اللاحق الاستخلافي بـ 90% وتليها من حيث الأهمية جماعة الخنك بـ 87% ثم جماعة أوفوس بـ 59% .

تتميز جماعة مدغرة التي تحتل الصدارة في ميدان تفكك القصور التقليدية بأن معظم قصورها أصبحت خالية من السكان إلا من بعض العائلات الفقيرة جدا التي لا تستطيع تشييد مسكن لها خارج الأسوار بل

إن بعض القصور مثل ولاد الحاج ولغروس والقصيبة قد تحطمت ولم تعد صالحة للسكن. وعلى العموم فإن ما يزيد عن 20 قصرا في هذه الجماعة مهدد بالانقراض والزوال خاصة وأن التخلي عنهم دام ما يزيد عن 10 سنوات إلى يومنا هذا .

يتميز السكن الجديد خارج الأسوار في هذه الجماعة بأشكاله الهندسية الواضحة، فهو يمتد في شكل تجمع قروي مترابط على طول 15 كلم تقريبا، من مدينة الرشيدية الى قصر تازناقت بالقرب من الطريق الرئيسية رقم 21 .

أما بالنسبة لجماعة الخنك الواقعة شمال مدينة الرشيدية فيلاحظ فيها كذلك ارتفاع في نسبة تفكك السكن التقليدي ذلك أن 95 عائلة فقط من مجموع 727 هي التي تسكن حاليا داخل القصور القديمة وهو ما يعادل 13 % .

يتسم الانفجار السكني في هذه الجماعة بالتباين الشديد من قصر إلى آخر، فهناك قصور تم التخلي عنها بصفة نهائية فأصبحت عبارة عن أطلال كما هو الحال بالنسبة لأزمور، تاغزوت، مشقلال وتاكونيت، في حين أن 7 قصور (أزرو ، قصر الجديد، آيت تعرابت، الرحبة القديمة، آيت عقا، تسكدلت، آيت موح وعلي) سجلت 80 إلى 90% من الانفجار، بينما 9 قصور أخرى غادرها أهلها بنسب تتراوح ما بين 70 و 80% .

هناك قصر واحد وهو آيت الحاج احسين الذي عرف أدنى نسبة من الانفجار (47%) .

إن جماعة أوفوس التي تمتد من عين مسكي إلى حدود قصر الدويرة في سافلة زيز الأوسط تتميز بالضعف النسبي لتفكك السكن التقليدي فيها بالمقارنة إلى الجماعات القروية المذكورة أعلاه، فهو في المعدل لا يتجاوز 59% . نجد فعلا أن 1615 عائلة من بين 3951 التي تسكن في الجماعة

القروية هي التي ظلت تسكن داخل القصور القديمة أي بنسبة 41% من المجموع .

يتسم التوسع العمراني للقرى في هذه الجماعة بعدم الانسجام والتماسك، وتتفاوت درجة الانفجار فيها تفاوتا كبيرا.

يتميز شكل التفكك في معظم القصور هنا وخاصة منها تلك التي تقع على الضفة اليسرى لنهر زيز بوجود بنايات ملتصقة بالأسوار القديمة وبانفتاح هذه الأخيرة على الخارج. كما تتميز مرفلوجيا القرى الجديدة خارج الأسوار بتفكك نسيجها وامتدادها العشوائي ولقد تأثر تصميمها وتشكيلها بعوامل طبوغرافية محلية تتمثل على الخصوص في تعمق الوادي في هذا القطاع، مما يحول دون امكانية توسيع البناء الخارجي بالشكل المرغوب فيه.
ويتسم المشهد المعماري بالتباين الشديد لخلايا السكن فهناك أنواع متعددة يتفاوت نصيب كل منها حسب القرى مع هيمنة المساكن ذات الطابق الواحد، وفي الواقع توجد أصناف سكنية في غاية التنوع .

بالنسبة لسهل تافيلالت نلاحظ من خلال حالة الانفجار السكني في جماعة عرب الصباح أن ظاهرة التوسع السكني تكاد تكون شديدة الضعف فهي لا تهم سوى عدد قليل من المجوعات السكنية القديمة والتي تقع في معظمها داخل واحة الجرف على وادي غريس .

لقد أحصت السلطات المحلية في جماعة عرب الصباح زيز حوالي 5200 عائلة داخل أسوار القصور القديمة مقابل 682 عائلة خارج الأسوار أي ما يعادل 11% فقط من الانفجار السكني .

ونظرا لقلة المعلومات الاحصائية حول عدد المساكن المشيدة خارج الأسوار في باقي الجماعات القروية من سهل تافيلالت ارتأينا أن نقدم حالة بعض القصور التي قمنا فيها باستطلاع مباشر حول أهمية انفجار السكن، لكي نتمكن من معرفة ما إذا كانت الوضعية توافق ما هو ملحوظ بجماعة

عرب الصباح، وقد دلت النتائج فعلا على أن الحالة متشابهة في سهل تافيلالت ككل .

الجماعات القروية والقصور	عدد العائلات داخل القص	عدد العائلات خارج القصر	نسبة انفجار القصر
جماعة ابني امحمد			
أبو عام	160	23	%13
القصبة	20	2	%9
مانوكة	53	20	%27
جماعة السفالات			
كيرلان	130	18	%12
جماعة الرصاني			
مزكيدة	150	15	%9

جدول رقم 2 : أهمية الانفجار في بعض قصور تافيلالت (4)

إن الأرقام المسجلة أعلاه تبين أن الانفجار الذي لحق بالقصور قليل الأهمية فهو يتراوح ما بين نسبة 9% في قصري مزكيدة والقصبة و 27% في قصر منوكة .

ويجدر بنا أن نقول بالمناسبة بأن عددا لا يستهان به من القصور التقليدية الكبيرة وخصوصا منها التي تتمتع بنوع من الازدهار الاقتصادي كقصر المعاضيض بالقرب من مدينة أرفود، استطاعت أن تصمد أمام التطورات الحديثة وأن تحافظ على أصالتها ووحدتها التقليدية .

يرجع تاريخ التوسع في السكن القروي التقليدي في المنطقة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية وربما قبلها بقليل، مع العلم أن مغادرة السكن القديم كان يقتصر في البداية على بعض العائلات الغنية التي تتوفر لديها الامكانيات المادية أو السلطة الاجتماعية والادارية، وغالبا ما كانت الأراضي

التي تشيد بها المنازل الجديدة ملكا للجماعة التي كانت تتكلف بالسهر عليها باسم القبيلة .

لكن مع بداية الاستقلال أصبحت ظاهرة الخروج من القصر تهم جميع القصور، كما تهم جميع الفئات الاجتماعية وإن العلاقة بين القصر والسكن الجديد ما تزال قائمة في بعض القطاعات من الوادي حيث أن المساكن المهجورة داخل الأسوار غالبا ما تستعمل في خزن الأخشاب ومواد أخرى متنوعة .

تحتل الأماكن المخصصة للسكن الجديد مواقع استراتيجية، فهي توجد على طول الطريق الرئيسية 21 (مكناس ـــ الريصاني) كما هو الحال بالنسبة لقرى وادي زيز الأوسط و حول الأسواق الأسبوعية المحلية كما هو الوضع في تافيلالت (الريصاني ـــ الجرف ـــ أرفود) .

2 ـــ 1 بعض مميزات المساكن الجديدة :

إن أهم ما يميز المنازل الجديدة في المنطقة المدروسة أنها لا تخضع للتنظيم المعماري التقليدي المعروف محليا لا من حيث التصميم ولا من حيث الشكل فهي على العموم مشكلة حسب نسيج هندسي مربع أو مستطيل .

ومن جملة ما تمتاز به كذلك، اتساعها وسهولة تهويتها وخضوعها للتصاميم الحديثة، إلا أن جلها ما زال يستعمل المواد المحلية (الطوب وجذوع النخيل.) التي توافق البيئة الصحراوية لمقاومة الحرارة بالدرجة الأولى، ويرجع تاريخ تقنيات البناء المستعملة في المنطقة إلى عهد بعيد وكل المواد تخضع للظروف المحلية، كما تتشابه الأدوات المستعملة للبناء وكذلك الأبواب والنوافذ، وهذه التقنية التقليدية العريقة هي التي أعطت للمساكن هذا النوع من التشابه .

ويلاحظ كذلك أن معظم المنازل الجديدة لا تتوفر على طوابق، خلافا لما كان عليه الأمر في السكن القديم، فهي عبارة عن مجموعات صغيرة متفرقة تفصل بينها أزقة واسعة ومنتظمة .

إن الاختلاف الهام الذي يمكن ملاحظته فيما بين المساكن الجديدة حسب القرى يتمثل على الخصوص في مساحة القطع المشيدة، في جودة البناء وعدد الحجرات وفي وجود أو عدم وجود الطوابق .

ونشير بهذا الصدد أن جماعة أوفوس تتميز بنوع من الخصوصية، ذلك أن معظم مساكنها الجديدة تتكون من طابق واحد أو طابقين، ويعود السبب في ذلك إلى كون القطع الموزعة على السكان في هذه الجماعة تتميز بصغر مساحتها نظرا لتعمق الوادي في هذا القطاع وبالتالي ضيق المجال الصالح للبناء .

إن الأراضي التي شيدت عليها المساكن الجديدة تسلم للمستفيدين من طرف الجماعة التقليدية (5) المحلية لكل قصر وتحت اشراف السلطة المحلية وغالبا ما تكون مساحة القطع الموزعة متناسبة مع عدد أفراد الأسر وامكانيتهم المالية على الخصوص، وهذا يعني بالطبع وجود أصناف سكنية متنوعة من قرية لأخرى وداخل القرية الواحدة .

باختصار كبير يمكن القول بأن السكن التقليدي المتراص في وادي زيز الأوسط والأسفل مهدد بالانقراض والزوال أكثر من أي وقت مضى، انقراض له انعكاسات سلبية تتمثل في انحلال البنيات الجماعية التقليدية وفي ظهور سكن جديد تطبعه أحيانا العشوائية في التصميم والتشويه في الشكل العام .

2 ــ عوامل انفجار القصور :

1 ــ 2 تعليلات السكان :

لماذا تعاني القصور القديمة باستمرار من نزيف السكان ؟ لقد تبين من الاستطلاع الدي قمنا به لدى سكان 6 قصور تم اختيارها في مواقع مختلفة من الوادي، أن أسباب الخروج من القصور متعددة ومتنوعة، ونشير إلى أن الاستطلاع أنجز على الطريقة التي استعملها السيد أ. حمودي في وادي درعة (6) وفيما يلي أسماء القصور التي شملها الاستطلاع : في وادي زيز : آيت عثمان، الرحبة لجديدة، القصبة القديمة. في سهل تافيلالت : المعاضيض ــ الزريقات ــ ولاد الجميع .

تمثل الاستطلاع في وضع سؤالين للسكان حسب مكان سكناهم داخل القصر أو خارجه، فبالنسبة للقاطنين خارج الأسوار القديمة كان السؤال المطروح كالتالي : لماذا غادرتم القصر القديم لكي تستقروا خارجه ؟ أما بالنسبة للآخرين فقد كان السؤال هو : لماذا بقيتم داخل القصر القديم ؟ .

بعد جمع المعلومات تم ترتيبها وتصنيفها حسب طبيعة مضامينها سعيا وراء ايجاد الأسباب العامة والأساسية في نفس الوقت التي تفسر تفكك القصور .

الأصناف	تعليلات الاستقرار خارج الأسوار	%
أ	حالة المنزل الداخلي سيئة، الضيق والازدحام داخل القصر	%32
ب	الرغبة في مسكن مريح ومتسع	%22
ج	الضجيج، المشاجرات، المشاكل العائلية	%17
د	عدم توفر المنزل داخل القصر	%12
هـ	مختلفات	%17

جدول 3 : أسباب الاستقرار خارج القصر. المصدر : بحث ميداني 1980

إن نتائج الاستطلاع بالنسبة للقاطنين خارج الأسوار تبين بوضوح أن الأسباب المادية هي التي تمت اثارتها من طرف معظم السكان حيث أن 54% منهم فضلوا السكن الخارجي للهروب من الضيق والتكدس داخل القصر رغبة في التمتع بمساكن أوسع وفي ظروف أكثر ملائمة للحياة الهادئة ويلاحظ إذن مدى انشغال السكان وطموحهم في تحسين ظروف الاقامة والراحة والوقاية الصحية .

تأتي الأجوبة ذات الطابع الاجتماعي النفسي في المرتبة الثانية بنسبة 17% من مجموع الأجوبة. يلاحظ بالنسبة لهذا الصنف من السكان أن التركيز وقع على بعض المشاكل المتميزة كضجيج الأطفال في أزقة القصر القديم وكثرة المشاجرات بين الأفراد والرغبة في التخلص من بعض الالتزامات العائلية التي تحد من حرية الأشخاص .

ثم نجد في الدرجة الثالثة صنف السكان الذين لا يتوفرون على مسكن داخل القصر ويمثل هؤلاء 12% من المجموع، وهم في غالبيتهم عناصر جدد من قبائل آيت عطا وآيت شغروشن. انضمت على الخصوص إلى بعض القصور في قطاعي الخنك وأفوس بعد أن تخلت عن نشاطها الرئيسي المتمثل في الرعي.

هناك مجموعة أخيرة تقدم أسبابا مختلفة، كالرغبة في الاقتراب من الطريق المعبدة والطموح إلى الاستقلال والانعزال، تبريرا لاقامتها في السكن خارج القصر القديم .

أما بالنسبة للقاطنين داخل القصور التقليدية فقد عبروا عن الدوافع التالية لتفسير بقائهم في المنازل القديمة .

الأصناف	تعليلات البقاء داخل القصر القديم	%	
		زيز	تافيلالت
أ	عدم توفر الامكانيات المالية	%53	%31
ب	المنزل الخارجي في طريق التشييد	%18	
ج	التعلق بالحياة الجماعية، الأمن		%55
د	مسكن لائق داخل القصر القديم	%10	%12
هـ	مختلفات	%19	%2

جدول 4 : أسباب البقاء داخل القصر .

إن الاختلاف المتميز للأجوبة المعبر عنها من طرف سكان تافيلالت وسكان وادي زيز الأوسط دفع بنا حتما إلى الفصل بين أجوبة سكان المنطقتين في الجدول أعلاه .

فبالنسبة لسكان زيز الأوسط نلاحظ أن 53% منهم لم يخرجوا إلى ما وراء الأسوار لأسباب مالية محضة فهم لا يستطيعون تحمل مصاريف تشييد مسكن جديد خارج القصر القديم في حين أن 18% منهم يؤكدون أن لهم مسكن جديد سيلحقون به بمجرد انتهاء أشغال البناء .

ونجد أن 10% فقط من السكان هم الذين فضلوا البقاء داخل القصر القديم لكونهم يمتلكون منازل داخلية لائقة، وهناك في الأخير 19% من السكان يبررون إقامتهم في المساكن القديمة بأسباب متنوعة كالارتباط بمقر الحرفة التقليدية داخل القصر أو الارتباط العاطفي بمنزل الأجداد الخ ...

أما في قصور تافيلالت فيبدو واضحا أن السكان لهم انشغالات أخرى غير التي وجدناها عند سكان زيز الأوسط، ذلك أن 55% منهم عبروا عن أسباب لها صلة بالتعلق بالبنيات الاجتماعية والاقتصادية التقليدية والحياة الجماعية بشكل عام فضلا عن أسباب أخرى من نفس الصنف كالتعاون بين الأسر، واستقرار الأمن والتعود على الحياة مع الجماعة .

بينما 12% من السكان الذين تم استجوابهم يعتبرون أن منازلهم داخل القصر مريحة وليست لديهم أية رغبة في مغادرتها أو التخلي عنها، أما 31% فقد أشاروا بوضوح إلى رغبتهم الأكيدة في الخروج من القصر القديم لولا الامكانيات المالية التي تعوزهم .

من أجل استكمال جوانب الاستطلاع كان لا بد من أن نضيف سؤالا آخر حول ايجابيات وسلبيات المساكن خارج القصور القديمة. وقد تم تصنيف الأجوبة على هذا السؤال حسب الشكل التالي :

الأصناف	ايجابيات السكن الجديد خارج الأسوار	%
أ	منازل واسعة بنايات صلبة	%56
ب	القرب من الطريق المعبدة. سهولة مرور سيارات الزوار	%21
ج	الاستقلال ـــ الطمأنينة	%15
د	مختلفات	% 8

جدول 5 : ايجابيات السكن الجديد

تتمثل ايجابيات السكن الجديد خارج القصر بالنسبة لـ 56% من السكان في نقطتين أساسيتين وهما توفر مساكن واسعة وصلبة ثم وفرة الحجرات مما يسمح باستقبال الأهل والأصدقاء فضلا عن امكانيات عزل غرف الاقامة عن مارب الماشية، أما بالنسبة لـ 21% من السكان فإنهم يرون الايجابيات في عامل القرب من الطريق المعبدة مما يسهل في اعتقادهم مرور سيارات الضيوف عند استقبالهم في المنازل الجديدة في حين أن 15% يثيرون أسبابا لها علاقة بالرغبة في الاستقلال عن الآخرين، وفي الأخير نجد كالعادة مجموعة من الأجوبة المتنوعة تتعلق في معظمها بأسباب ذاتية وهي تمثل حوالي 8% .

إن سلبيات السكن خارج الأسوار تكاد تنحصر في نقطتين بارزتين حسب رأي السكان وهي من جهة تعرض السكن لقساوة الظروف المناخية

كالرياح القوية والحرارة والأمطار الغزيرة ومن جهة ثانية الانعزال عن الجماعة والخوف من السرقة وهي كما نلاحظ أسباب ذات طابع اجتماعي سيكولوجي، لكن يبقى في نهاية الأمر أن أغلبية السكان (79%) لا يرون أية سلبية في المنازل الجديدة المشيدة خارج أسوار القصر القديم وفيما يلي جدول الأجوبة عن سلبيات السكن الخارجي .

الأصناف	سلبيات السكن القديم	%
أ	سلبيات مناخية ــ حشرات. غبار الخ...	%13
ب	انعدام السلبيات	%79
ج	سلبيات ذات طابع اجتماعي (الانعزال ــ السرقة)	% 8

جدول 6 : سلبيات السكن القديم .

في ختام هذه المجموعة من الملاحظات المختصرة يمكن استنتاج بعض الحقائق الأساسية التي تميز ظاهرة الانفجار السكني في المنطقة المعنية :

أولا : يلاحظ أن الاستقرار داخل الأسوار القديمة أمر مرغوب فيه من طرف أغلبية سكان وادي زيز الأوسط .

ثانيا : إن الارتباط بالقصر القديم وما يوفره من إمكانيات الحياة الاجتماعية ما زال قويا عند سكان سهل تافيلالت .

ثالثا : يبدو جليا أن الأسباب المادية كالضيق والازدحام وتدهور المساكن داخل القصر القديم هي التي تدفع بمعظم السكان إلى الهروب نحو خارج الأسوار حيث يمكن الاستفادة من المجال الأوسع والهواء الطلق .

كل هذا يؤكد بأن الاتجاه الانفرادي والرغبة المؤكدة في الاستقلال عن الآخرين هي السمات العامة التي تطبع أجوبة سكان المنطقة، والواقع أن بذور ظاهرة انفجار القصور تعود إلى أوائل هذا القرن مع دخول الاستعمار، إلا أن تفاقم الوضع ازداد حدة بعد الاستقلال بسبب استقرار الأمن،

وتغلغل نمط الانتاج الرأسمالي الذي عمل على انحلال الأسس التقليدية للحياة الجماعية وأخل على نطاق واسع بالنظام الجماعي الذي كان معمولا به منذ القدم في تنظيم النشاط الاقتصادي والحياة الاجتماعية للسكان .

ومن نتائج هذا الوضع الجديد كذلك عرقلة تنظيم القرى الجديدة واضطراب نشاط السكان بها .

وإذا كانت هذه الظاهرة متفاوتة في أهميتها ومدى توسعها من قطاع لآخر داخل الوادي فانها تعد مؤشرا على بداية تعرض العالم القروي في هذه المنطقة لتحولات هامة قد لا يكون مؤهلا في الظروف الاقتصادية والاجتماعية الحالية على استيعابها والتكيف معها .

2 ــ 2 العوامل الأخرى :

1 ــ 2 ــ 2 : التطور الديموغرافي

هل يمكن اعتبار النمو الديموغرافي السريع عاملا رئيسيا في تفسير ظاهرة انفجار القصور التقليدية ؟ إنها بدون شك أول فكرة تخطر إلى الذهن عندما نشاهد أهمية توسع السكن الجديد على حساب القديم. قد يحصل في الماضي أن يؤدي التطور الديموغرافي في القصور إلى مغادرتها من طرف السكان بسبب الازدحام وارتفاع الكثافة، لكن غالبا ما كان يتم إدماج الفائض السكاني في قصر مجاور قليل الكثافة وفي حالة توافد أسر جديدة قليلة العدد فإنه يتم توزيعها على المجموعات السلالية (العظم) داخل نفس القصر .

إن هذا النوع من التطور كان أمرا عاديا في المنطقة ويكفي أن نذكر على سبيل المثال حالة بعض القصور كالرحبة الجديدة بقطاع الخنك

والمعاضيض والزريقات بسهل تافيلالت الذين عرفوا تطورا سكنيا هاما نتج عنه ظهور خلايا سكنية جديدة تسمى في معظم الأحيان « بالزيادة » وهي عبارة عن قصور اضافية تلتصق بالقصر الرئيسي كما يدل عليها اسمها .

من المعلوم أن التطور الديموغرافي في البوادي المغربية أصبح سريعا نتيجة استقرار الأمن وتزايد العناية بالوقاية الصحية وتراجع الأمراض الخطيرة والمجاعات فارتفع بذلك عدد السكان، ولا داعي إذاً إلى الاستمرار في تحليل هذا التطور المعروف .

وبالرغم من ذلك يجب القول بأن التطور الديموغرافي لا يشكل دائما العامل الرئيسي في تفسير ظاهرة الانفجار السكني خاصة إذا علمنا أن الظاهرة تهم في نفس الوقت القصور التي عرفت تطورا سكانيا والقصور التي سجلت انخفاضا ديموغرافيا ملحوظا (7) .

وإذا أخذنا على سبيل المثال تطور السكان القرويين في سهل تافيلالت بين 1960 و 1971 فسوف نلاحظ أن هناك تزايدا عاما يقدر بـ 15097 نسمة أي 1372 نسمة في كل سنة، لكن إذا قمنا بتوزيع هذا العدد الأخير على عدد القصور في المنطقة المذكورة (183) فسنجد أن المعدل السنوي لتزايد السكان بالنسبة لكل قصر هو 7 نسمة وهو عدد ضعيف نسبيا .

وفيما إذا اعتبرنا عامل الهجرة من المنطقة نحو جهات أخرى من البلاد فسيتضح لنا أن التطور الديموغرافي لا يمكنه لوحده أن يفسر ظاهرة انفجار السكن القروي التقليدي. ولعل التقدير التالي للهجرة من المنطقة على أساس المعدل الوطني للتزايد الطبيعي في سنة 1960 (3،3%) يعطينا فكرة ولو موجزة عن أهميتها بين 1936 و 1969 ، كما يبين ذلك الجدول أدناه :

	الخنك (جزئي)	أوفوس ومدغرة	تافيلالت	المجموع
الساكنة المستقرة في 1936	8888	21382	50614	80884
النمو الطبيعي الساكنة في ، 1969	26200	63000	149200	238400
السكان المستقرون في 1969	23639	31700	83770	139106
الهجرة 1969/1936	2564	31300	65300	99294
نسبة الهجـــرة	%10	%50	%44	%42

الجدول 7 : الهجرة في وادي زيز الأوسط والأسفل
المصدر : مركز الدراسة والبحث والتكوين ـــ الرباط

يبدو واضحا من نسب الهجرة أعلاه أن المنطقة بشكل عام تشكو من استنزاف سكاني هام، ونشير إلى أن انخفاض نسبة الهجرة في جماعة الخنك تعود في الغالب إلى كون مدينة الرشيدية التي تقع بهذه الجماعة قد استقطبت جزءا من هجرتها، فضلا عن أن بداية ورش سد الحسن الداخل في سنة 1968 قد أوقفت الهجرة من جماعة الخنك بسبب توفر الشغل .

وعلى أي حال فكيفما كان وزن التطور الديموغرافي في انفجار القصور فإنه لا يستطيع لمفرده أن يفسر ضخامة الظاهرة في مجموع المنطقة، ولا بد إذن من أن تأخذ عوامل أخرى بعين الاعتبار .

2 ـــ 2.2 ـــ انحلال التنظيم الجماعي وانعكاساته :

كما سبق لنا ذكره فقد كانت عملية الخروج من القصور القديمة مرتبطة أساسا بتجاوز السكان حدود التنظيم الجماعي حيث كانت بعض العائلات الغنية تستغل نفوذها في خرق قوانين الجماعة لتشييد منازل كبيرة خارج الأسوار. لكن الظاهرة لم تعرف التوسع إلا بعد الاستقلال، وقد كانت في البداية تقتصر على فتح الأبواب في الأسوار أو تشييد منازل جديدة تلتصق بالقصر .

وإن دل هذا التطور على شيء فإنما يدل على أن السبب الأصلي في الانفجار نابع من داخل القصر. وأنه منذ الآونة التي انتهكت فيها حرمة المجال الجماعي من طرف السكان كانت تلك هي الخطوة الأولى نحو تفكك النظام الداخلي للقصر .

فبمجرد ما سمحت بعض الأسر لنفسها بتوسيع منازلها فوق أزقة القصر وفي احتلال الأبراج كانت تلك هي العلامات الأولية لانحلال التنظيمات الجماعية والمؤسسات التقليدية المعمول بها منذ القديم والاسباب التمهيدية للتفرق اللاحق الاستخلافي للقصور .

إن الخلل في التنظيم الجماعي أدى حتما إلى إضعاف وظائف الجماعة التقليدية التي جردت من مسؤولياتها فأصبحت مهمشة وغير فعالة، لا تستطيع أن تعبأ الفلاحين كما كانت تقوم به في الماضي وكما كان يخولها لها دورها الاداري والاجتماعي .

وتجدر الاشارة كذلك إلى أن الفلاحين الصغار لم يعودوا يقبلون هيمنة الملاكين الكبار واستحواذهم على السلطة الاجتماعية والاقتصادية باسم العمل الجماعي والمصلحة العامة، لقد أصبح التفاوت الاقتصادي بين الفئات الاجتماعية أمرا مزعجا، ولم تعد مبادىء الروابط الدموية تخفيه. إن الوعي بالانتماء الطبقي هو الذي يفرض نفسه حاليا في العلاقات بين الأفراد في القصر .

لم تفقد الجماعة التقليدية أصالتها وقوة فعاليتها فحسب بل أصبحت إمكانية العضوية بها رهينة بتزكية السلطة المحلية كما أصبح دورها الاداري يقتصر على مساعدة « الشيخ » [8] في حل بعض المشاكل الثانوية ذات الصبغة الاجتماعية، وقد كان لهذا التطور السلبي انعكاسات وخيمة تتجلى على الخصوص في عدم اكتراث السكان بمهام الجماعة التقليدية فتعودوا على الاتصال مباشرة بالسلطات المحلية لقضاء شؤونهم الادارية وحل مشاكلهم الاجتماعية

ويبدو جليا من هذا كله أن تدهور السكن القروي التقليدي يرتبط ارتباطا وثيقا بالتطور العام للظروف الاقتصادية والاجتماعية الذي تعرفه بلدان العالم الثالث. ومن المشروع إذن أن يتساءل المرء عن مستقبل القصور المعرضة للانقراض والزوال وهي المعالم الحضارية التي كانت تميز العالم القروي في المناطق الشبه الصحراوية المغربية. إن التساؤل مهم خاصة إذا علمنا أن عددا كبيرا من هذه القرى الأصلية قد تحطمت بصفة نهائية .

الهوامش

(1) منطقة تافيلالت يعني بها هنا المجال الجغرافي الواسع الذي يطابق اقليم الرشيدية .

(2) « القصر » اسم محلي يطلق على السكن القروي المتراص الذي يوجد بالواحات المغربية .

(3) مصدر الاحصائيات : السلطات المحلية في الرشيدية وأرفود .

(4) المصدر : السلطات المحلية بالريصاني .

(5) الجماعة التقليدية : مجلس منتخب من طرف سكان القصر حسب (العظم) يسهر على شؤون القصر الادارية .

(6) أ. حمودي : « تطور السكن في وادي درعة ». مجلة جغرافية المغرب رقم 18 — 1970 .

(7) أنظر التفاصيل : Jarir Mohammed : Errachidia et « l'organisation régionale de la vallée du ziz : un exemple d'aménagement hydro-agricole dans le pré-sahara marocain » Th. 3e cycle 372 p. tours 1983.

(8) الشيخ : مسؤول اداري محلي على مستوى المقاطعة داخل الجماعة القروية .

الدراسة الجهوية للظاهرة الصناعية
من خلال نموذج مدينة مكناس

عبد السلام مشكوري
كلية الآداب مكناس

I بعض الملاحظات المنهجية حول المقاربة الجهوية للصناعة :

1 ــ تنتمي الصناعة المحلية إلى هياكل اقتصادية وجهاز صناعي يغطي مجموع التراب الوطني. لذلك فمقاربة الاشكاليات [1] التقليدية ــ ولكن الضرورية ــ التي تندرج في اهتمامات العلوم الانسانية لا تكون سديدة ودالة إلا إذا اعتبرت الظاهرة الصناعية في امتدادها المجالي الكامل أي على المستوى الوطني. هذا بالاضافة إلى ضرورة اعتبار العوامل الخارجية (الدولية) التي يتزايد مفعولها باستمرار بسبب الاندماج المتصاعد للاقتصادات الوطنية في المنظومة الاقتصادية العالمية .

تتدعم هذه الأطروحة إذا ما انتبهنا إلى أن العناصر المساهمة في تشكيل طبيعة وبنيات الصناعة المحلية تنتمي إلى ميكنزمات تنتشر فوق مجال أوسع من المقياس المحلي والجهوي وأحيانا من المقياس الوطني. فمن العبثي في ظل هذه الظروف أن نبحث عن أسباب وتفسيرات محلية لتساؤلات من نوع : سلوك الرأسمال الصناعي أو طبيعة هياكل الصناعة المحلية ..الخ .

إلا أن محاولة تفادي هذه العقبة المنهجية، يولج بعض الدراسات الجهوية في خطأ إسقاط مفاهيم وتصورات جاهزة على ميدان الدراسة، أو الاغراق في العموميات المعروفة والمكررة .

اننا عندما نلح على ضرورة اعتبار العوامل المتجاوزة للمستوى المحلي، لا ننفي وجود عوامل محلية فاعلة في الظاهرة الصناعية كتنافس رجال الصناعة المحليين، ووضعية التجهيزات القاعدية لاستقبال الاستثمار الصناعي (مجال صناعي مهيء، خدمات تقنية ومالية وإعلامية ..).

وعلى أساس هذه الاعتبارات تكون المقاربة الجهوية السليمة، هي تلك التي تعرف تحديد نوعية الترابط القائم بين العوامل المحلية والوطنية والدولية في ديناميكية هيكلة الصناعة المحلية المدروسة .

2 ــ إن إعادة التقسيم الدولي للعمل (D.I.T.) أعطى للصناعة في مجتمعات واقتصادات بعض بلدان العالم الثالث، حجما جديدا وانعكاسات اقتصادية واجتماعية هامة، قد تحدث تحولات نوعية على طبيعة التشكيلة الاجتماعية (F.S) ورغم ذلك يبقى النشاط الصناعي في هذه البلدان مبهم المعالم نظرا لتفضيل الباحثين الانكباب على ظواهر وإشكاليات تتراءى أكثر أهمية في مجتمعات العالم الثالث كوضعية الأرياف، وتطور النشاط الفلاحي، أو المشاكل الحضرية والاقتصادية المميزة لمدن العالم الثالث كمسألة الأنشطة الملجأية أو التكدس .. فالدراسات المخصصة للنشاط الصناعي بقيت نتيجة لهذه الملابسات قليلة وغير كافية للتعرف الجيد على هذا القطاع .

صحيح أن المكتبة المغربية تتوفر على مجموعة من الدراسات الاقتصادية الجيدة عالجت التطور الاقتصادي للبلاد. وأبرزت مكانة النشاط الصناعي في الهياكل الاقتصادية والسياسية العامة [2] ورغم ذلك تبقى معرفتنا للنشاط الصناعي مشوبة ببعض النواقص ترتبط في رأينا ولو جزئيا بسببين :

أ ــ تهتم الدراسات المخصصة للصناعة بشكل حصري أو مفرط بالبعد الاقتصادي وهي بذلك تهمش الأبعاد الأخرى الاجتماعية والسياسية في وقت تساهم فيه هذه الأبعاد كعناصر فاعلة في تشكيل الظاهرة الصناعية من الوجهة الاقتصادية الصرفة.

لتجاوز هذه الرؤيا التقصيرية (réductionniste)، يتعين على البحث سواء كان جهويا أو وطنيا أن يعتبر العلاقات المتبادلة بين الظاهرة الصناعية والمجتمع الذي تندمج فيه .

ب ــ قلة الدراسات الجهوية المخصصة للصناعة [3] الشيء الذي يعرقل سلامة ودقة الدراسة الشاملة للنشاط الصناعي على المستوى الوطني، لأننا نعتقد بأن البحث الجهوي هو المؤهل للوقوف على مواصفات الظاهرة المدروسة بأكبر قدر من الدقة، نظرا لتميزه بخاصيتين :

ــ يسمح المجال المحدود للدراسة من تعميق المعرفة والتحقق من صحة المعلومات الاحصائية الرسمية، وخصوصا وأن محاولة الهروب الضرائبي ومحاولة تخفيف الكلفة الاجتماعية للانتاج تدفع بأرباب الصناعة إلى إعطاء معلومات غير مطابقة للحقيقة هذا بالاضافة إلى وجود مقاولات سرية .

ــ تمكن معاينة الظاهرة المدروسة من خلال البحث الميداني من ضبط معطيات ومظاهر يصعب الوقوف عليها من خلال الاحصائيات والدراسة البيبلوغرافية والوثائقية .

3 ــ إن الأبحاث الجهوية غالبا ما تكون طليعية في الميدان الذي تختاره لموضوعها وبسبب هذه الميزة، تتسم غالبا عملية عرض حصيلة البحث الميداني بطابع وصفي ولتجاوز هذا التوجه، يستحب أن تنصب المعطيات المعروضة في صيغة اشكالية حول المحاور الرئيسية التالية :

أ ــ بنية الصناعة حسب الفروع (branches) والظروف الخاصة والمتحكمة في تطور كل فرع. يتعين في هذا الباب تقييم مكانة الفرع بالنسبة لمجموع صناعة المدينة وبالنسبة للفرع الذي تنتمي إليه على المستوى الوطني .

ب ــ طبيعة الرأسمال الصناعي، وتطور مختلف مكوناته خلال

مختلف الحقب التي مرت منها الصناعة المحلية والوطنية، وبالتالي التساؤل عن مكانة الرأسمال الوطني والأجنبي والتقسيم السائد بينهما حسب فروع الصناعة وحسب نوعية المقاولات (الحجم، المستوى التكنولوجي، امكانيات الربح ..). نفس التساؤلات تفرض نفسها حول مكانة الرأسمال العمومي والخاص والتعاوني (والحدود المرسومة بينهم).

ج ـــ دراسة عوامل توطين الصناعة (facteurs de localisation) أي التساؤل عن العوامل التي تفسر اختيار المستثمرين لمدينة مكناس، لاقامة مقاولاتهم الصناعية. وفي هذا الاطار، من الضروري دراسة جانبين حاسمين في منطق عوامل توطين الصناعة .

ـــ دراسة عملية ومجال التزود بالمواد الأولية، ومدى مساهمة المحيط الجهوي في هذه العملية، والتساؤل عن تأثير هذا المعطى في توطين الصناعة بالمدينة المدروسة.

ـــ دراسة عملية ومجال التسويق (التوزيع) وتبين مفعول هذا العامل على توطين الصناعة المحلية .

د ـــ النشاط الصناعي والمجال الحضري، ويتفرع هذا الجانب إلى :

- ـــ دراسة الاحياء الصناعية (الخصائص والمؤهلات لاستقبال مختلف أنواع الصناعة بمعايير ترتكز على مستوى التجهيزات القاعدية (كهرباء، ماء، تصريف المياه المستعملة.)، وسهولة الاتصال والارتباط بمحاور المواصلات الكبرى، وقرب اليد العاملة، والثمن المنخفض للأرض، وخطورة التلوث بالنسبة للمدينة .

ـــ دراسة علاقة الأحياء الصناعية المعدة منها أو العفوية بخلق أحياء وتجمعات سكانية تتمركز فيها اليد العاملة المستعملة .

ونظرا لشساعة هذه التساؤلات واستحالة الالمام بها في مقالة وحيدة،

سنكتفي بالتطرق لاشكالية عوامل توطين الصناعة المحلية الشيء الذي يقضي معالجة الشروط العامة (جهوية، وطنية ودولية) التي تحكمت في نشأة وتطور الصناعة المحلية .

عوامل توطين الصناعة ومكانة مكناس في خريطة توزيع الصناعة المغربية

يعتبر عدم التوازن من أبرز مميزات التوزيع الجغرافي للصناعة المغربية بحيث تتركز الأغلبية الكبيرة من المقاولات الصناعية في المدن الساحلية بصفة عامة (4) وفي محور الدار البيضاء ــ المحمدية بوجه خاص (5) .

وقد تولد عدم التوازن هذا، عن منطق توطين رأس المال (الصناعة) الذي تتحكمه فقط معايير الربح الاقصى، دون اعتبار لاهتمامات تهيىء المجال الوطني، وفي ظل هذا المنطق كانت المدن الساحلية محل اختيار جل الاستثمارات الصناعية. ويرتبط هذا التفضيل بعدة عوامل، تعقبها بحث بيكن H.beguin حول علاقة الصناعة بالمدن وتنظيم المجال في المغرب، ونلخصها في الجدول التالي (6).

جدول 1 : عوامل توطين الصناعة المغربية

عوامل التوطين المدن	عامة	اليد العاملة	السكة الحديدية	الماء	خدمات قارية وتجارية	ذكاء صناعيون	سوق الاستهلاك المحلي	موقع مركزي بالنسبة لمجال التوزيع	موقع مركزي بالنسبة لمجال التوريد	سواد أرباب الأعمال	المجموع
البيضاء	54	29	10	58	13	56	31	25	11	59	346
مكناس	3	2	3	—	1	2		3		7	21
المحمدية	1	1	1	5		1	1	4		1	15
القنيطرة	2	4	1	5		1		2		2	17
الرباط سلا	4	3		1			1			2	11
مراكش	1	1				1	2		1	2	8
						1	1		1	3	8
بالي المواقع	6	2	1	2	1	5	4	1	2	17	41

(3) المصدر : H.Beguin, La ville et l'industrie. Revue de tiers-monde n° 29. 1978. compte-rendu in Document C.N.D.

ان تفحص هذا الجدول يظهر بأن العوامل الحاسمة تتمثل في :

1 ــ التجهيزات القاعدية لاستقبال الاستثمار الصناعي :

ان المدن الساحلية، ومدينة البيضاء بالخصوص، استفادت قبل غيرها من التجهيزات القاعدية لاستقبال الاستثمارات الصناعية، فجلبت إليها بفضل ذلك جل مقاولات الفترة الاستعمارية، فأصبحت تتوفر على تركيبة صناعية متنوعة الفروع، تمكن من قيام علاقات تبادل صناعية (echange inter-industriel)، وبذلك أصبحت البيضاء تنفرد بقدرتها على توفير خدمات متعددة (تقنية، مالية، تجارية)، تساهم في تقليص كلفة الانتاج أو تحسن من جودته أو على الاقل تمكن من استمراريته. لقد خول هذا الوضع الطليعي، جاذبية متزايدة لمدينة الدار البيضاء .

2 ــ وظيفة الميناء

تعتبر وظيفة الميناء من أهم عوامل توطين الصناعة بالبيضاء ــ المحمدية، ان ارتباط الصناعة المغربية بأهم منفد للبلاد، يعكس مدى الارتباط التاريخي الوثيق بين هذا القطاع واقتصاد المتربول أثناء الحماية والاقتصاد العالمي بصفة عامة فيما بعد الحماية، فهو يرتبط بالخارج على مستوى تجهيزه وتزويده ببعض المواد الأولية أو النصف المحولة، وأخيرا فهو مرتبط بالخارج على مستوى تسويق جزء من الانتاج .

3 ــ حجم المدينة

تطورت مدينة الدار البيضاء بسرعة كبيرة وأصبحت منذ الثلاثينات أكبر تجمع حضري في المغرب [7] وتضمن هذه الخاصية عدة ايجابيات بالنسبة للاستثمار الصناعي، فهي توفر له طاقة بشرية وقوة عمل لا مثيل لتمركزها ونوعيتها في باقي مدن المملكة، كما أن حجم المدينة يضمن تصريف جزء من الانتاج محليا .

في ظل هذا التطور العام، حظيت مكناس بوضعية محظوظة، فالبرغم من موقعها الداخلي، وانتماءها الى نوع المدن التقليدية، فانها سجلت فترة ازدهار ونمو واضحين أثناء فترة الحماية [8] ويرجع سبب هذا السلوك الاستثنائي الى عاملين أساسين .

1 ــ وظيفة العاصمة الفلاحية : تعتبر منطقة سايس مكناس من المناطق الفلاحية الغنية في المغرب، وقد ازدهرت فيها الفلاحة الاستعمارية، حيث غطت مساحة تجاوزت 100 ألف هكتار سنة 1933، موزعة بين 400 معمر [9] وكانت الاستغلاليات الاستعمارية من النوع الكبير والعصري تستعمل أحدث الوسائل والتقنيات، وقد استدعى ازدهار هذه الفلاحة قيام مجموعة من الخدمات والأنشطة في مقدمة ومؤخرة الانتاج الفلاحي. وقد استطاعت مكناس بفضل موقعها المركزي في هضبة سايس، وبالنسبة لشبكة المواصلات، أن تجدب إليها جزءاً كبيرا من هذه الأنشطة التي يأتي على رأسها فرع الصناعات الزراعية الغذائية.

2 ــ الوظيفة العسكرية والادارية : كونت مدينة مكناس أثناء فترة الحماية قاعدة عسكرية مركزية، انطلقت منها حملات «التهدئة» في اتجاه الاطلس المتوسط والاطلس الكبير والجنوب الشرقي للبلاد، وبعد نهاية المقاومة المسلحة، بقيت مكناس عاصمة ادارية لمجموع هذا المجال الشاسع الذي يطابق المنطقة الاقتصادية الوسطى الجنوبية .

ونتيجة لأهمية الوظيفة الفلاحية، والعسكرية ــ الادارية، أصبحت مكناس من أهم نقط تمركز الجالية الأوروبية في المغرب، فقد تضاعف عدد أفرادها في مدة 15 سنة حيث انتقل من 12310 نسمة سنة 1936، الى 21 199 نسمة سنة 1951 ثم إلى 25 ألف نسمة سنة 1956 وكانت هذه الوضعية محركا لخلق وتنمية أنشطة جديدة ساهمت في اعطاء المدينة وزنا وطنيا، وكانت الصناعة مدعوة بدورها للتكيف مع هذا المعطى، فسرعان ما شهدت المدينة خلق مقاولات صناعية تنتمي الى فروع صناعية جديدة

كمواد البناء والاسمنت، لتغطية حاجيات التمدين و سياسة التجهيز، أو كفرع النسيج والالبسة أو الصناعة الميكانيكية والتعدينية .. الخ .

جدول 2 : تطور بعض المدن المغربية من 1900 الى 1952 ((بالالاف))

المدن	1900	1936	1952	نسبة الزيادة مابين 1936 ــ 1952
الدار البيضاء	20	257،4	682،4	%165،5
قنيطرة	ــ	17،6	55،9	%223،9
آسفي	2	25،2	56،8	%124
وجدة	5	34،5	80،5	%135
مكناس	25	74،7	140،4	%89،1
الرباط ــ سلا	35	115	203	%77،3
فاس	100	144	179،4	%24
مراكش	55	190،3	215،3	%13،1
اكادير	3	5،6	30،4	%49

المصدر : A. Ayache. Le Marre. Bilan d'une colonisation Ed. Sociales 1956

في نهاية فترة الحماية كانت مكناس تتوفر على صناعة متنوعة الفروع بالمقارنة مع ما كانت عليه تركيبة صناعة المدن المغربية الاخرى ــ اذا استثنينا البيضاء ــ فبالاضافة الى فرع الصناعات الزراعية ــ الغدائية، شملت تركيبة الصناعة المكناسية فرع الغزل والنسيج والالبسة، فرع مواد البناء والاسمنت، فرع الخشب والنجارة، فرع الصناعة الميكانيكية والتعدينية، فرع الجلد، فرع الصناعة الكيماوية .

لم يكن تطور الصناعة المكناسية نتيجة للتطور الداخلي والوظيفي للمدينة فقط، فهو أيضا نتاج لشروط ظرفية وخارجية. فيجب أن نتذكر بأن

النفس الثاني الذي عرفه مسلسل التصنيع محليا ووطنيا، تزامن مع تطورات دولية حاسمة، أثرت على مجرى التحولات التي كان يعيشها المغرب آنذاك. فمن البديهي أن «انفجار» الاستثمار الصناعي الذي رافق الحرب العالمية الثانية جاء نتيجة لانعكاسات هذه الحرب على العلاقات الاقتصادية القائمة بين المغرب والمتربول، فمن جهة أدى احتلال الجيش النازي لفرنسا الى بتر وخلخلة عملية تزويد السوق المغربي بالمنتوجات الصناعية، الشيء الذي استدعى تعويضها بواسطة الانتاج المحلي، ومن جهة أخرى تسبب الاحتلال النازي لفرنسا في فرار بعض مركبات الرأسمال الصناعي في اتجاه بعض المستعمرات التي تتوفر فيها شروط الربح، وكان المغرب حينها أحد أحسن المنافذ لتصدير رؤوس الأموال، بسبب هذه الملابسات ــ وغيرها ــ شهد المغرب زيادة واضحة في حجم الاستثمارات الصناعية، حيث مثلت خلال فترة الحرب II ما يعادل مجموع الاستثمارات الصناعية المنجزة ما بين 1912 ــ 1939 [10] وقد تدعم هذا التوجه بعد نهاية الحرب II حيث بلغت قيمة الاستثمارات المحققة حتى نهاية الحماية الى 100 مليار فرنك قديم[11].

ان استمرار بل وتزايد حركة الاستثمار الصناعي بعد نهاية الحرب العالمية II يرتبط بعوامل اقتصادية وسياسية، نشير باقتضاب الى أهمها .

ــ أظهرت فترة الحرب والاستثمارات الصناعية التي رافقتها في المغرب، ايجابيات وامكانيات الربح المرتفع التي توفرها شروط المغرب، فالمقاولات المقيمة في المغرب محمية من خطر المنافسة الاجنبية بفضل مراقبة الصرف، كما أنها تستفيد من الكلفة المنخفضة لقوة العمل وضعف النظام الضرائبي، الشيء الذي يمكنها من أن تنافس بنجاح المقاولات المقيمة في المتربول .

ــ تكوين فئة من رجال الصناعة المقيمين في المغرب، بفضل أهمية عملية التراكم الرأسمالي الذي تحقق في المغرب منذ بداية عهد الحماية وخصوصا منذ اندلاع الحرب العالمية الثانية، وممارسة اعادة استثمار الارباح المحققة في المغرب. فمساهمة رؤوس الأموال القادمة من فرنسا، انخفضت من

80% أثناء فترة 1923 ــ 1939، الى 50% فقط فيما بين 1940 ــ 1953 .

بجانب العوامل الاقتصادية السابقة الذكر، ساهمت عوامل سياسية في تعزيز توجه الاستثمارات نحو النشاط الصناعي. فمن جهة تبين لفرنسا وحلفاءها بان المغرب (والمغرب العربي بصفة عامة) يمثل عمقها الاستراتيجي، لذلك أصبح من الضروري تسليحه بجهاز صناعي قادر على إنتاج متنوع، يكون في خدمة اقتصادها وقوتها العسكرية في حالة اندلاع حرب جديدة، ومن جهة ثانية ساهم تخوف الرأسمال الفرنسي من إمكانية تأميم بعض الصناعات في فرنسا ومن امكانية انفجار الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، في تثبيت الاستثمارات في المغرب .

إلا أن النمو الصناعي الملحوظ الذي عرفه المغرب ما بين 1939 و 1956، كان في الواقع قائما على شروط ظرفية أصبغت عليه طابعا اصطناعيا، وجعلته يتجمد بل ويتقهقر بمجرد ما اختفت تلك الظروف. فمع انتهاء فترة الحماية، انفجرت أزمة حادة نتجت بالأساس عن إعادة هيكلة العلاقات الاقتصادية والسياسية التي كانت قائمة بين المغرب وفرنسا، وقد تجلت هذه الأزمة على مستويين :

ــ مستوى تمويل الاستثمار الصناعي : انحصرت الاستثمارات القادمة من فرنسا، وبدأت عملية تحويل الأرباح بل ورؤوس الأموال المستثمرة سابقا الى الخارج .

ــ مستوى تسويق الانتاج : بدأت المنافذ التقليدية للصناعة المغربية، تتقلص تدريجيا، فمن جهة غادرت الجالية الأوروبية صاحبة القوة الشرائية المرتفعة المغرب وبذلك تقلصت إمكانيات استيعاب السوق الداخلي، ومن جهة ثانية عملت فرنسا على تضييق الخناق على الصادرات الصناعية المغربية .

ونتيجة لهذه المستجدات، انحصر الاستثمار الصناعي وقلصت مقاولات عديدة من انتاجها وشغيليها، في حين أفلست مقاولات أخرى لم تستطع التكيف مع الوضعية الجديدة .

وقد استمرت وضعية الركود والتقهقر هذه، إلى حدود منتصف الستينات التي وافقت بداية فترة جديدة في مسلسل اندماج المغرب في المنظومة الرأسمالية، تميزت باعادة توزيع الأوراق على مختلف الفئات الاجتماعية والعناصر الاقتصادية (Agents-economiques) المعنية بالنشاط الصناعي، وبانطلاقة جديدة لمسلسل التصنيع تندرج في إطار تثبيت الأسس الجديدة للتقسيم الدولي للعمل والتي تقضي بتحويل بعض القطاعات الصناعية إلى الدول المتخلفة، بحثا عن الأجور المنخفضة أو لتعزيز إدماج اقتصاد هذه البلدان في المنظومة الرأسمالية .

وقد سجل المغرب ومدينة مكناس نموا ملحوظا للاستثمار الصناعي في نهاية الستينات والنصف الأول من السبعينات، تجسد في خلق جيل جديد من المقاولات الصناعية وفي تحديث وتوسيع بعض المقاولات الموروثة عن فترة الحماية .

وقد لعب القطاع الخاص الدور الأول في هذه الانتعاشة، فهو الذي مول جل المشاريع، بينما اكتفت رؤوس الأموال العمومية بمساندة بعض المشاريع من خلال مساهمة رمزية في رأس المال، وتوفير بعض الخدمات الدراسية والفنية .

وقد بقي عدم التوازن في توزيع الصناعة المغربية، سمة واضحة في عهد الاستقلال وذلك بالرغم من مجهودات الدولة في ميدان تهيئة التراب الوطني، وتتمثل نواقص هذه السياسة في عنصرين :

— لم تهتم السلطات العمومية بمسألة اللامركزية والتنمية الجهوية إلا ابتداء من المخطط الخماسي 1972 — 1977 الذي أكد بوضوح على أهمية

التنمية الجهوية، وبذلك تجيء مجهودات الدولة متأخرة، وعلى كل حال فإن الفترة الزمنية القصيرة لاتسمح بتقييم نتائج هذه السياسة .

ـــ تمثلت مجهودات الدولة لتخفيف حدة عدم التوازن بين مختلف المناطق، في إنجاز استثمارات صناعية مباشرة في المناطق الداخلية، وفي تشجيع القطاع الخاص بواسطة منح مجموعة من الامتيازات المالية والضريبية للاستثمارات المنجزة في المناطق الغير المحظوظة. وإذا كانت الاستثمارات العمومية المباشرة قد أفلحت جزئيا في خلق نواة صناعية في بعض المناطق الداخلية (تادلة، الغرب ...) فإن القطاع الخاص لم يستجب بما فيه الكفاية لهذا التوجه .

في ظل هذه الظروف، لم تعرف مكناس تراكما كافيا للمقاولات الصناعية يسمح بأن تصبح قطبا جديدا للنمو الصناعي. وقد كات مساهمة المدينة في الصناعة الوطنية خلال المخطط الخماسي 1968 ـــ 1972 كالآتي :

ـــ مساهمة مكناس في مجموع الانتاج الصناعي : 2،2%

ـــ مساهمة مكناس في القيمة المضافة : 2،2%

ـــ مساهمة مكناس في تشغيل اليد العاملة الصناعية : 2،7%

ـــ مساهمة مكناس في توزيع الأجور الصناعية : 2،3%

وقد تضافرت عدة عوامل جهوية ووطنية لتقليص حظوظ مكناس لاحتلال مكانة الصدارة في المغرب الداخلي، كقطب صناعي. فبالاضافة إلى العوامل المرتبطة بتعثرات النظام الليبرالي ونواقص القطاع الخاص، والتدخل الخجول للدولة في مسلسل التصنيع، وعامل توطين وتركيز الصناعة في الساحل، عملت منافسة مناطق مجاورة على تحويل عدد مهم من المقاولات الصناعية عن مكناس، وفي هذا الاطار، نسطر بالخصوص على منافسة مدينة فاس ومدن الغرب .

منافسة مدينة فاس :

أثناء فترة الحماية، كانت مكناس تتطور وتطور جهازها الاقتصادي بفعالية وسرعة أكبر من سرعة وفعالية جارتها العتيقة فاس [13]،ومع بداية عهد الاستقلال بدأت موازين القوى تتغير تدريجيا لصالح مدينة فاس التي استعادت جزئيا نفوذها، بفضل انتماء عدد كبير من أفراد النخبة السياسية والسوسيو ــ اقتصادية إلى هذه المدينة، حيث استفادت من موقع هؤلاء في مراكز التقرير العمومية والخاصة، لتعيد بناء جهاز اقتصادي، قادر على تحويل المدينة إلى قطب اقتصادي وصناعي وبالفعل أصبحت فاس حاليا من أكبر المدن الصناعية المغربية، وأكبرها اطلاقا في المغرب الداخلي .

منافسة مدن الغرب :

كونت سياسة الفلاحة السقوية، إحدى دعائم سياسة الدولة المغربية، وقد أفلح المغرب في تحقيق قفزة حقيقية في مجال الانتاج الفلاحي المندمج مع الصناعات الزراعية الغذائية. ويعتبر سهل الغرب واللكوس من أهم المناطق التي ساهمت واستفادت من هذا التوجه [14] فقد شهد خلق عدد مهم من المقاولات الصناعية في سافلة الانتاج الفلاحي، فبالاضافة إلى معامل السكر والقطن، نجد مقاولات لتحويل وتهييء الحليب، الحوامض، الخمور وبعض الخضر والفواكه .

إن ارتباط هذه الوحدات الصناعية بالمجال الذي يزودها بالمادة الأولية، فرض عليها توطينا متناثرا في المدن المتوسطة والصغيرة لسهل الغرب، وبذلك فقدت مكناس إمكانية احتضان هذه المقاولات .

إن مجموع هذه الملابسات قلصت من أهمية مساهمة الصناعة المكناسية في الانتاج الوطني، حيث انخفضت هذه النسبة إلى 2% سنة 1982 ، ورغم ذلك فمكناس تحتفظ بامتيازات ترتبط بموقعها المركزي وبتنوع

تركيبتها الصناعية المتنوعة. فخلافا لما هو سائد في أغلبية المدن المغربية التي تعاني من سيادة فرع وحيد[15] فإن الصناعة المكناسية تتركب من الفروع التالية :

	عدد المقاولات	نسبة المساهمة في الشغل
1 ــ الصناعات الزراعية ــ الغذائية	32 مقاولة	%28،13
2 ــ صناعة الغزل والنسيج والألبسة	13 مقاولة	%41،21
3 ــ صناعة مواد البناء	15 مقاولة	%13،27
4 ــ الصناعة الميكانيكية والتعدينية	8 مقاولة	% 6،23
5 ــ صناعة الخشب والورق	7 مقاولة	% 5،17
6 ــ صناعة الجلد والأحذية	5 مقاولة	% 3،22
7 ــ الصناعة الكيماوية	1 مقاولة	% 0،75
المجمـــوع	81 مقاولة	% 100

كما أن المنافسة الملاحظة على علاقات مدينتي مكناس ــ فاس ، يمكن أن تتحول الى علاقة تكامل، بإمكانها أن تجعل من المدينتين الجارتين قطبا داخليا له جاذبية قادرة على تخفيف حدة عدم التوازن بين الساحل والمغرب الداخلي .

الهوامش

(1) نقصد هنا الاشكاليات الاقتصادية التي تتمحور حول بطء ونواقص مسلسل التصنيع في البلدان المتخلفة ونواقص القطاع الخاص أو فئات الرأسماليين. كما نقصد الاشكاليات السوسيولوجية التي تتمحور حول تأثير وموقع النشاط الصناعي في التشكيلة الاجتماعية (Formation Sociale) لبلدان العالم الثالث. هذا بالاضافة إلى الاشكالية الجغرافية المتعلقة بفهم تنظيم المجال الصناعي وطنيا ومحليا .

(2) يمكننا أن ندرج لائحة بيبليوغرافية طويلة لهذه الدراسات، ولكننا سنكتفي بالاشارة إلى مرجعين أساسين هما :

— ALBERT. AYACHE. Maroc, Bilan d'une colonisation. Ed. Sociales 1956

— AZIZ BELAL. L'Investissement au maroc de 1912 — 1964 Ed. Maghrebines 2ème Ed. 1982 .

ونوجه القارىء إلى البيبليوغرافية المنجزة بمناسبة ندوة حول موضوع الدولة والنمو الصناعي بالمغرب، نظمتها جامعة محمد الخامس في أبريل 1981 . وهي منشورة بـ Ed. Maghrebines Casablanca

(3) نعطي هنا لائحة تكاد تكون شبه شاملة للدراسات الجهوية المتعلقة بالصناعة في المغرب :

— J. Dumas. L'Industrie Alimentaire à casablanca. R.G.M n°21 — 1972.

— J. FAY. L'Evolution de l'industrie à kenitra. R.G.M n° 16. 1969.

— Houssel. L'Evolution récente de l'Activité industrielle de Fès. R.G.M n° 9. 1966.

— Mandleur. Les Industries Alimentaires de Marrakech. R.G.M. n° 17. 1970.

— M. Boulisfane. Les Industries Agro-Alimentaire dans le Rharb et le loukkous, thèse de Doctorat de 3ème cycle. Soutenue à Montpelier Décembre 1979.

— (J) Bouquerel - Marrakech, centre Industriel du Sud Marocain . Societé languedocienne de géographie -1969.

— (A) MECHKOURI. L'Industrie à Méknès, thèse de doctorat de 3ème cycle. Soutenue en janvier 1984 à Toulouse.

— (M) keoua. L'axe Industriel casablanca -kenitra ... these de 3ème cycle -tours 1984.

(4) في سنة 1975 كانت المدن الساحلية تجمع 85% من اليد العاملة في الصناعة المغربية . المصدر : وثيقة مطبوعة من قسم الدراسات بوزارة الصناعة والطاقة والمعادن .
(B. D'Etudes et de la Normalisation.)

(5) في سنة 1975 كانت مدينة البيضاء لوحدها تضم 50% من اليد العاملة في الصناعة. (نفس المصدر) وقد كانت هذه النسبة أكثر ارتفاعا في نهاية فترة الحماية، حيث كانت تصل الى 60% .
S. Vassal, les Industries de casablanca, cahier d'outre-mer, Bordeaux. Mars 1951.

(6) الجدول يلخص أجوبة 467 رجل صناعة في المغرب حول استمارة تتعلق بعوامل التوطين ومحفزات اختيار مكان الاستثمار الصناعي . النقط الموزعة على المدن حسب عوامل التوطين تشير إلى عدد رجال الصناعة الذين اختاروا المدينة وفق المعايير المستعملة .

(7) ـأنظر جدول 2 تطور المدن المغربية أثناء الحماية في الصفحة 8

(8) أنظر جدول 2 تطور المدن المغربية أثناء الحماية في الصفحة 8

(9) نشير هنا إلى أن الجالية اليهودية كانت بدورها جد متمركزة في مكناس، حيث بلغ عدد أفرادها سنة 1956 الى حوالي 15 ألف نسمة. وتكمن أهمية هذا التواجد في كون هاتين الجاليتين تتوفران على قوة شرائية مرتفعة، وعلى سلوك اقتصادي ملائم لمتطلبات نمط الانتاج الرسمالي . وبصدد ارتفاع القوة الشرائية للجالية الأوروبية من المفيد أن نذكر بالمعطيات التي وردت في دراسة البير عياش A. Ayache لحصيلة الاستعمار في المغرب. حيث يشير إلى أن معدل الدخل الفردي بالنسبة للجالية الأوروبية بالمغرب كان يضاعف معدل دخل الفرنسيين المقيمين بالمتربول (590 000 فرنك في مقابل 296 000 لفرنسا) في حين لم يكن معدل الدخل بالنسبة للمغاربة يتعدى 31 000 فرنك. ويشير نفس المصدر أن دخل بعض فئات الجالية الأوروبية كان مرتفعا جدا، ويتعلق الأمر بالضبط بالمعمرين الفلاحين الذين حصلوا على دخل جماعي يتراوح ما بين 20 و 25 مليار وإذا علمنا بأن عدد هؤلاء المعمرين لم يكن يتجاوز 12 000 ، سيكون معدل دخل المعمرين في تلك السنة هو 4 مليار لكل معمر .
المصدر : A. AYACHE. Maroc Bilan d'une colonisation. Ed. Sociales 1956.

(10) بلغت قيمة الاستثمارات الصناعية في المغرب أثناء سنوات الحرب إلى 11 مليار فرنك قديم، وارتفع الانتاج الصناعي في نفس الفترة بنسبة 18% المصدر :
Aziz- Belal. L'investissement Au Maroc 1912 - 1964. Ed. Maghrebines 2ème Ed. 1980.

(11) خلال فترة 1945 و 1953 . أصبحت الاستثمارات الموجهة للصناعة تمثل ثلث مجموع الاستثمارات في المغرب، نفس المصدر . Aziz- Belal. L'investissement Au Maroc op. cité

(12) أنظر جدول تطور المدن المغربية أثناء فترة الحماية .

(13) M. Boulisfane. Les industries Agro-Alimentaires dans le Rharb et le loukkos Doctorat de 3ème Cycle. Montpellier December 1979.

(14) لمقارنة وضعية تركيبة الصناعة المكناسية مع تركيبة بعض المدن المغربية نشير إلى أن فرع الصناعات الزراعية ــ الغذائية توفر 73% من الشغل الصناعي في آسفي، و 64% في أكادير، و 62% في مراكش . وترتفع هذه النسبة في المدن الصغيرة والمتوسطة حيث تتراوح ما بين 61% و 99% في برشيد، بركان، بني ملال، سيدي سليمان، القصر الكبير... كما أن فرع الغزل والنسيج يوفر 75% من الشغل الصناعي في طنجة، و 50% في فاس والرباط ــ سلا ــ المصدر : وثيقة مطبوعة، مكتب الدراسات بوزارة الصناعة والتجارة والطاقة والمعادن .

بين مخلع البسيط والمنسرح

الدكتور محمود سمارة
كلية الاداب ــ مكناس

يقول العروضيون إن هذا النسق من التفعيلات :

مستفعلن فاعلن فعولن
ــ ــ ن ــ ــ ن ــ ن ــ ــ

من البسيط، ويسمونه مخلع البسيط، ولكن أهو حقا من البسيط ؟ أم يمكن ادراجه تحت بحر آخر ؟

اذا أعدنا توزيع رموز هذا النسق بشكل آخر نحصل على هذا النسق من التفعيلات :

مستفعلن مفعلات فعلن
ــ ــ ن ــ ــ ن ــ ن ــ ــ

وهذا النسق من التفعيلات يشير الى البحر المنسرح، وأصل المنسرح :

مستفعلن مفعولات مستفعلن

ولكن عروضه تستخدم مطوية (مفتعلن ــ ن ن ــ)، وضربه إما كالعروض وإما مقطوع (مستفعل ــ ــ ــ)

فاذا دخل الحذذ (وهو حذف الوتد المجوع) على « مستفعلن » فالذي يبقى هو (مستف = فعْلن ـــ ـــ) فاذا دخلت هذه العلة على العروض والضرب نحصل على هذا النسق :

(مستفعلن مفعلاتُ فعْلن مستفعلن مفعلاتُ فعْلن) .

وهذا هو بعينه تركيب مخلع البسيط، إلا أن العروضيين يلحقون تاء (مفعلات) بـ (فعْلن) وبذلك يحصلون على النسق المعروف لمخلع البسيط، (مفعلا) تصير فاعلن، و (ت فعْلن) تصير فعولن .

والسؤال هل هذا النسق أقرب حقا الى البسيط منه الى المنسرح ؟ إنني أرى العكس تماما فهو :

1 ـــ من حيث موسيقاه بعيد عن موسيقا البسيط .

2 ـــ وهو ثانيا بعيد عن أصل البسيط عدة خطوات وهي أولا الجزء وثانيا الخبن وثالثا القطع ورابعا التزام كل ذلك في العروض والضرب ..

3 ـــ ولو قلنا أنه من المنسرح لما احتجنا لكل هذه الخطوات وانما لخطوة واحدة وهي أن نقول أن للمنسرح عروضا حذاء ولها ضرب مثلها، أي أنه لم نبتعد عن أصل المنسرح إلا خطوة واحدة، فاذا عرفنا أن أصل المنسرح لم يستخدم على الاطلاق .. أدركنا أننا لم نبتعد بالحذذ ولو خطوة واحدة عن المنسرح المستخدم فعلا لأن المستخدم منه أيضا يبتعد البعد نفسه عن الأصل سواء بالتزام الطي في العروض أو بالتزام الطي أو القطع في الضرب .

4 ـــ وأهم من ذلك أن موسيقى ما يسمى « مخلع البسيط » وموسيقا المنسرح وبخاصة المقطوع لا تكادان تختلفان، واذا كان هناك من اختلاف فهو انما يأتي طرفا، ولتوضيح ذلك أعرض عليك هذا المثال وهو لأبي سلمى :

نسائـــــم الأردن النديـــــات بكورهـــــا طاب والعشيـــــات

هذا البيت لا خلاف فيه فهو من المنسرح وهو مقطوع العروض والضرب أي (مستفعل = مفعولن ـــ ـــ ـــ)، ولكن ماذا يحدث لو حذفت هذه التاء ؟ فقلت (دون أن تجور على لفظ البيت أو معناه) :

نسائـــــم الأردن النديّـــــة بكورهـــــا طاب والعشيّـــــة

هنا يقول العروضيون : إن البيت من مخلع البسيط، فكيف يكون ذلك ؟ والتاء في الأصل إنما جاءت بعد أن تمت موسيقى البيت وتحددت، فالفرق الموسيقي بينهما كالفرق بين مجزوء الكامل الصحيح الضرب والمرفل.. إن موسيقى الشعر العربي في الأوزان الثمانية والسداسية التفاعيل تتحدد من حشو البيت ولا يبقى إلا القليل لاختلاف الأعاريض والأضرب داخل البحر الواحد، أما موسيقى البحر العامة فتكون قد تحددت من قبل. فاذا أنشدت قول أبي تمام مثلا :

السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب

مرة بتحريك تاء (الكتب) وعين (اللعب) ومرة أخرى بسكونهما فانك لا تلاحظ فارقا في الوزن إلا بالقدر الذي يسمح بتمييز عروض من عروض وضرب من ضرب آخر داخل اطار موسيقي واحد وهو البحر .

5 ـــ يقول العروضيون إن خبن فاعلن في البسيط حسن حشوا وعروضا وضربا... ولا أخالفهم في ذلك، ويكفي تدليلا على هذا الحسن أن فاعلن تلتزم الخبن في عروض البسيط، وفي أحد ضربيها... ولكنك لو استقرأت الشعر العربي على هذا الوزن المعروف بمخلع البسيط لوجدت أن خبن فاعلن فيه نادر جدا [1]، حتى لقد نفى وجوده بعض الباحثين المحدثين. فما تعليل هذه الظاهرة ؟

إن الشعراء يتجنبون هذا لعدة محذورات :

أ ـــ إنه قد يغير موسيقى الشعر تغييرا جذريا، لأنه يصبح من وزن آخر له موسيقى متميزة هو مجزوء الكامل المرفل :

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

متفاعلن متفا علاتن

ب ـــ قد يقول العروضيون إن الأمر لم يختلف فما زال يمكن عده من مخلع البسيط، وهذا صحيح من حيث الشكل، ولكن موسيقى الشعر تختلف. والذي يرجع مخلع البسيط الى المنسرح يمكن أن يقول أن الأمر لم يختلف كل ما في الأمر أن مفعولات دخلها الخبل فصارت (معلات ـ ـ ـ ـ) والخبل يقع على قلة في المنسرح .

ج ـــ لكن الخبل قبيح : لأنه يسلب الشعر موسيقاه، ولكنه في هذه الحال لا يفعل ذلك، وإنما يقوي الموسيقى بنقله الشعر من المنسرح الى الكامل، وما من شك في أن موسيقى الكامل أقوى وأوضح من المنسرح .

د ـــ ما بين خبن فاعلن الحسن الذي يصير في هذا الوزن قبيحا يجتنب، وبين خبل مفعولات القبيح، تتضح الحقيقة وهي أن الحسن لا يصير قبحا، لأن هذا الحسن لم يكن أبدا، أعني أن التفعيلة في هذا الوزن ليست فاعلن، وإنما هي مفعلات أي أن هذا الوزن من المنسرح لا البسيط، وبالمقابل يبقى القبح قبحا، أعني أن خبل مفعولات في المنسرح قبح وهو في هذا الضرب الذي نبحثه يبقى قبيحا، وقد يحدث تداخلا في الأوزان .

ولم يضطرب العروضيون في أي وزن من أوزان الشعر العربي اضطرابهم في هذا الوزن الذي يسمونه مخلع البسيط، واضطرابهم زاد هذا الباحث ثقة فيما وصل اليه من نتائج، فسر اضطرابهم يعود الى قسرهم هذا

الوزن على البسيط وهو من المنسرح. وقد أيد باحثان معاصران هذا الكاتب بطريقتين مختلفتين :

1 ــ الدكتور صفاء خلوصي [2]، الذي ظن أن الرصافي ابتدع للمنسرح عروضا حذاء لها ضرب مثلها في قصيدته التي مطلعها :

سمـــعت شعـــرا للعندلـــيب تلاه فرق الـــغصن الرطـــيب

ن ــ ن ــ ــ ــ ــ ن ــ ــ

متفعلن مفعولات مستف فعْلن

ن ــ ن ــ ــ ــ ــ ن ــ ــ

متفعلن مفعولاتُ مستف فعْلن

فهو يعترف للمنسرح بعروض حذاء (فعلـن ــ ــ) وضربهـا المماثل لها ولكن مفعولات قلما ترد تامة في المنسرح، والأكثر أن تكون مطوية (مفعلات ــ ن ــ ن) أي أن هذا الوزن الذي أقره خلوصي شاع أن يأتي هكذا :

مستفعلن مفعلات فعلن

ــ ــ ن ــ ــ ن ــ ن ــ ــ

وهذا هو وزن مخلع البسيط :

مستفعلن فاعلن فعولن

ــ ــ ن ــ ــ ن ــ ن ــ ــ

الرموز هي الرموز نفسها والخلاف في تقسيمها الى تفعيلات .

2 ــ الدكتور ابراهيم أنيس [3]، فمن طريف ما وقع في هذا الوزن من اضطراب ما وقع فيه عندما قال : « وقد جاء أبو العتاهية، وهو من ثار على قواعد العروضيين، بنوع من المنسرح ينتهي كل أشطره بوزن « فعلن » بدلا من « مستفعلن » كقوله في قطعة عدتها أربعة عشر بيتا :

اللـــهُ أعلـــىٰ يداً وأكبـــرْ	والحـــقُّ فيمـــا قضى وقـــدّرْ
ولـــيس للمـــرءِ ما تمنّـــىٰ	ولـــيس للمـــرء ما تخيَّـــر
هوّن علـــيك الأمـــور واعلـــم	أن لهـــــا موردا ومصدر
واصبـــر إذا ما بلـــيت يومـــا	فان ما قد سلـــمت أكثـــر

وهذا النوع من المنسرح جاء به المتأخرون من الشعراء في النادر من الأحيان، ولكن المحدثين من شعرائنا قد اقتصروا على الوزن المألوف المعهود في بحر المنسرح » .

على أن أبيات أبي العتاهية هذه ليست خارجة على العروض، وشعراؤنا المحدثون لم يقتصروا على الوزن المألوف المعهود في بحر المنسرح، ولم يهملوا هذا الوزن الذي عليه أبيات أبي العتاهية.. لأن أبيات أبي العتاهية إنما هي من الوزن المعروف بمخلع البسيط (مستفعلن فاعلن فعولن، أخطأ في توزيعها على التفعيلات فجعلها (مستفعلن مفعلات فعْلن) .

وخطأ ابراهيم أنيس [4] هذا الذي جاء عن غير قصد جعله يقر بوجود نوع من المنسرح وزنه (مستفعلن مفعلات فعلن) أي أنه يجعل مخلع البسيط منسرحا، وهذا صواب ولكنه على رأي هذا الباحث لا على رأي أنيس .

أمّا من الأقدمين فقد أشار الدماميني (الغامزة 161) الى أنه « قد جاء في مخلع البسيط (مفعولن) مكان (فاعلن)، وهذا أيضا شاذ كقوله :

فسر بود أو سر بكـــــــــــره ما سارت الذلـــــــــــل السراع

ورأيت بعض المتأخرين يستعمله » .

ولست أدري كيف استقام له مثل هذا القول مع أنه لم تثبت أي زيادة في تفعيلة متوسطة في أي وزن من أوزان الشعر العربي ؟ وكيف تحولت (فاعلن) الى (مفعولن) ؟ أي نوع من الزحاف أو لعلة دخلها ؟

إن الأمر أيسر مما ذهب اليه الدماميني، إن البيت من المنسرح ووزنه :

متفعلـــن مفعـــولات فغلـــن مستفعلـــن فعـــلات فغلـــن

كل ما في الأمر أن مفعولات في الصدر جاءت على الأصل ولم تطو

وعدّ حازم القرطاجني (المنهاج 238 ــ 239) مخلع البسيط الذي عروضه وضربه (فعولن) مستقلا بنفسه مركباً من جزئين تساعيين « مستفعلاتن مستفعلاتن » وشاهده عنده قول بعض الأندلسيين :

وحـــيَّ عنـــي إن فزت حيـــا أمضي مواضيهـــمُ الجفـــونُ

ن ــ ن ــ ــ ــ ن ــ ــ ــ ــ ن ــ ن ــ ــ

وقد اصطلح على تسميته باللاحق، ولاحظ أن الشعراء « كأنهم يلتزمون حذف السين من الجزء الثاني » .

لما كان تحول (فاعلن) الى (مفعولن) كما اقترح الدماميني غير مستساغ فقد ذهب حازم الى اقتراح وزن جديد يدخل تحته هذا النسق المحير.. ولكن اقتراحه أبعده عن طبيعة العروض العربي اذ جعل

أصل التفعيلة تساعيا . والأمر هنا أيسر مما ذهب اليه فبحره الذي وزنه :

مستفعلاتن مستفعلاتن

ـ ـ ـ ن ـ ـ ـ ـ ـ ـ ن ـ ـ

انما هو المنسرح ووزنه :

مستفعلن مفعولات فعلن

إن مجيء (مفعولات) تامة في بعض الشعر من الوزن المسمى باللاحق عند حازم ومخلع البسيط عند غيره يؤكد أن هذا الوزن من المنسرح. ومن الشعر الذي وردت فيه مفعولات على أصلها في هذه العروض الحذاء من المنسرح قول حازم القرطاجني :

خضبت منها ما ابـــيض حزنـــا ما اسود من لون مقلـــتين
ن ـ ن ـ / ـ ـ ـ ن / ـ ـ ـ ن ـ ن / ـ ن

مفعـــولات

وقوله في القصيدة نفسها [5] :

والـعين ثكلى لم تبـــد كحـــلا للـــحسن كلا ولا لزيـــن
ـ ـ ن ـ / ـ ـ ـ ن / ـ ـ ـ ن ـ ن / ـ ن

مفعـــولات

ومن هذا الضرب من المنسرح الذي سلمت فيه مفعولات قول ميخائيل نعيمة (همس الجنون ، ص 65) :

همستُ سرًّا في روح روحـــي يا نفس غنـــي ولاتنوحـــي
ن ـ ن ـ / ـ ـ ـ ن / ـ ـ ـ ن ـ ن / ـ ن

مفعـــولات

مفعولات

فالعمـــــر لحـــــن إذ تسمعينـــــه تعيـــــن منـــــه ما تنشدينـــــه

ـ ـ ن ـ / ـ ـ ـ ـ ن / ـ ـ ن ـ ن ـ / ـ ـ ـ ـ ن / ـ ـ

مفعولات مفعولات

والعـــيش حقـــل تستثمرينـــــه يعطـــيك مما تستـــود عينـــــه

ـ ـ ن ـ / ـ ـ ـ ـ ن / ـ ـ ن ـ ن ـ / ـ ـ ـ ـ ن / ـ ـ

مفعولات مفعولات

وفي ديوان أبي سلمى عبد الكريم الكرمي أربع قصائد من المنسرح الاحذ العروض والضرب، وهو المعروف بمخلع البسيط . وقد سلمت مفعولات في كل قصيدة مرة أو أكثر : في قصيدة « على شعاع الصباح » (ص 177) ورد هذا البيت :

لا تسألينـــي لمـــن تغنـــي ففـــي الأغانـــي دمعـــي وسري

وقد سلمت (مفعولات) في عجزه .

وفي قصيدة « يا ناشر الطيب » سلمت (مفعولات) في بيتين :

وكيـــف أخفـــي سرا تراه يطـــل من لحظـــي المـــريبِ

أيامنـــا كالـــورود تذوي غدا فاشرق قبـــل الغـــروبِ

وفي قصيدة « كيف لا أغني » ص 191 ، سلمت مفعولات في بيتين :

والليـــــل يروي حديث قلبـــــــي والنجـــــم يروي عنك التجنـــــي
أنت معـــــــي عنـــــد كل درب وفـــــي ظلال الـــــروض الأغـــــن

وفي قصيدة « نجمة الصباح » ص 218 سلمت (مفعولات) في صدر بيت وعجزه وهو :

فأنت أحلـــــى من كل حلـــــــم وأنت أشهـــــــــــى من كل راح

ن ــ ن ــ ــ ــ ــ ن ــ ــ ن ــ ن ــ ــ ــ ــ ن ــ ــ
متفعلـــن مفعولات فعلن متفعلـــن مفعولات فعلن

إن عد مخلع البسيط من المنسرح يقتضي أن يتصدى الباحث لكل ما كان يعد من مخلع البسيط وتوجيهه ليكون من المنسرح وفيما مضى عرضنا لما هو شائع من هذا الوزن، وبقي أن نوجه هذه الأمثلة النادرة أو الشاذة :

1 ــ قال أبو نواس (ديوانه، ص 501) :

اخـــــــتصم الجود والجمـــــــــال فيك فصارا الى جدال
ــ ن ن ــ ــ ن ــ ن ــ 0 ــ ن ــ ن ــ ن ــ ن ــ 0
فعَلْ فعَلْ

فقـــــــال هذا يمينـــــــــه لي للعـــــــرف والجود والنـــــــوال
ن ــ ن ــ / ــ ن ــ ن / ــ ــ ــ ــ ن ــ / ــ ن ــ ن / ــ 0
متفعلن مفعلات فعَلن مستفعلن مفعلات فعَلْ

وقـــــال هذا ووجهـــــــه لي للحـــن والظـــرف والكمـــال
ن ــ ن ــ / ــ ن ــ ن / ــ ــ ــ ــ ن ــ / ــ ن ــ ن / ــ 0

فعْل

هذه الأبيات من المنسرح وعروضها حذاء (فعلن ــ ــ) وضربها أحذ مقصور (مستفعلن صارت بالحذذ مستـف ، ومستـف صارت بالقصر مسْتْ ونقلت الى فعل ــ 0).

ولو عددنا الأبيات من مخلع البسيط لكان الضرب (فعولْ) وأصله مستفعلن فصار بالقطع مستفعل وبالخبن متفعل = فعولن واذا أردت أن تستمر فعليك أن تنسى أن (عل) هذه هي بقية وتر مجموع وإن تعاملها معاملة السبب الخفيف لتقول أن القصر دخلها فصارت (متفع ن ــ 0) ونقلت الى (فعول ن ــ 0).

ولعلك تلاحظ أن توجيه الأبيات على أنها من المنسرح أيسر وأقل تكلفا وأقل خطوات من توجيهها على أنها من مخلع البسيط .

2 ــ أجاز الجوهري (عروض الروقة 25 ــ 26) في عروض مخلع البسيط الحذف « فيبقى فعو فينقل الى فَعُلْ وبيته :

والبـــيض يسرفـــن كالدمـــــى في الربـــط والمـــذهب الـــمصون

وقال المحقق في الحاشية « وهو في شرح الحماسة للتبريزي 140/3 ــ 142 مع أبيات أخرى هكذا :

والبـــيض يرفلـــن كالدمـــــى في الربـــط والمـــذهب الـــمصون

وهو عند التبريزي خارج على عروض الخليل ... »

فكيف توجه صدر هذا البيت ليكون من المنسرح

والبيض يرفلــن كالدمـــى ؟

ـ ـ ـ ن ـ ـ ـ ن ـ ـ ن ـ

مستفعلن مفعلات فعْ

أي أن هذه العروض اجتمع فيها الحذذ والحذف .

3 ـ ذكر الدماميني (الغامزة 160) للبسيط عروضا شاذة مجزوءة حذاء مخبونة لها ضرب مثلها ، شاهدها :

عجـــبت ما أقـــرب الأجـــل منـــا ومـــا أبعـــد الأمـــل

ن ـ ن ـ ـ ـ ـ ن ـ 0 ـ ـ ـ ن ـ ـ ـ ن ـ

وللعقاد قصيدة على هذا الوزن منها :

أبصرت بالمـــوت في الكـــرى عميـــان لا يخطـــىء العـــدد
عميـــان حتـــى لمـــا ترى عينـــاه ما اغتـــال أو رصد
قلت أأنت الـــذي حمـــى كل البرايـــا عن الأبـــد

وتوجيه هذه الأبيات الى أنها من المنسرح بالقول إن للمنسرح عروضا حذاء محذوفة لها ضرب مثلها، وتكون تفعيلات البيت الأخير من أبيات العقاد هي :

مفتعلـــن مفعـــلات فع مستفعلـــن مفعـــلات فع
ـ ن ن ـ / ـ ن ـ ن / ـ ـ ـ ن ـ / ـ ن ـ ن / ـ

وختاما هذان مثالان من الشعر الحديث لعروض المنسرح الحذاء وضربها الاحذ المقصور :

تحن نفسي الى السواقي الى الأقاحـــــــــي الى الشذاء

1 ــ قال نسيب عريضة :

يا نفس رحمـــاك أيـــن نمضي فمـــا أمامـــي سوى قبـــور
قد سامك العقـــل سوم علـــج ما لا تطيقـــن من أمـــور
فلتـــرك العقـــل حيث يبغـــي فلـــيس للعقـــل من شعـــور
فصاحت النـــفس بي وقـــالت مالـــي وللنـــاس والزحـــام
أصبت يا نفس فاتبعينـــــي فلـــيس كالغـــاب من مقـــام
يا غاب جئنـــاك للتعـــري أنـــا ونـــفسي ولا حرام

3 ــ وقال ايليا أبو ماضي (قصيدة الشاعر في السماء) وفي هذه القصيدة وردت (مفعولات) على أصلها غير مرة :

تحـــن نفســـي إلـــى السواقـــي إلـــى الأقاحـــي إلـــى الشـــذاء
الـــى الروابـــي تعـــري وتـــكسي الـــى العصافيـــر والغنـــاء
متفعلـــن مفعـــولات فعلـــن
فان لبنـــــــــان ليس طودا ولا بلادا لكـــــــــن سماء
ن ــ ن ــ / ــ ن ــ ن / ــ ــ ن ــ ن / ــ ــ ــ ــ / ــ 0
مفعـــولات

الهوامش :

(1) من هذا النادر قول الشاعر، وهو صوت من المائة المختارة لم يعرف قائله (الأغاني 149/6) :

تصـدع الأنس الجميـع أمسى فقلبي بـه صـدوع
في أثرهم وجفون عينـي مخضلـة كلهـا دمـوع

وقول أبي فرعة الكناني (الأغاني 328/8) :

أقفر من أهلـه مصيـف فبطن نخلـة فالعريـف

وقد ورد الخبن في غير بيت من قصيدة عبيد بن الأبرص المشهورة التي مطلعها :

اقفـر مـن أهلـه ملحوب فالقطبيـات فالذنـوب

(2) فن التقطيع والقافية 154 .

(3) موسيقى الشعر 98 .

(4) ومثل هذا الاضطراب أو الخطأ الصواب وقع فيه الأستاذ عبد الستار أحمد فراج في فهارس كتاب الأغاني في غير موضع، حيث نسب خمس مقطوعات للمنسرح مما يعد في العادة من مخلع البسيط وهي :

1 ــ مقطوعة أولها (149/6) : تصدع الأنس الجميع أمسى فقلبي به صدوع .

انظر الفهارس 5 2 / 550 .

2 ــ مقطوعة لأبي فرعة أولها (328/8) :

أقفر من أهله مصيف فبطن نخلة فالعريف ــ أنظر الفهارس 569/25 .

3 ــ بيتان لعبيد بن الأبرص (412/23) أولهما :

اقفر من أهله عبيد فليس بيدي ولا يعيد

أنظر الفهارس 388/24 .

4 ــ بيت يتيم (264/9) وهو :

سبحان ربي برا سعادا لا تعرف الوصل والودادا

أنظر الفهارس 424/24 .

5 ــ مقطوعة لوضاح اليمن (224/6) أولها :

دعاك من شوقك الدواعي وأنت وضاح ذو اتباع

أنظر الفهارس 556/25 .

(5) قصائد ومقطعات، صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني، ص 217 والبيتان من القصيدة رقم 53 ، وأولهما البيت الحادي والعشرون والثاني التاسع والعشرون في ترتيب أبيات القصيدة. وأنظر : العروض والقافية لمحمد العلمي ص 252 .

حقوق الإنسان في ميزان الاسلام

الدكتور محسن عبد الحميد
كلية الآداب / مكناس

تمهيد :

في المجتمعات البشرية لم تكن حقوق الانسان الاساسية معترفا بها، بل كانت مستباحة من لدن الاقوياء، فكان الحق يومئذ للقوة والغلبة، ومن هنا فإن الحريات الشخصية لم تكن معروفة ونظام الطبقات الظالم كان هو السائد، وكانت الشعوب المقهورة، مستعبدة بأيدي الظالمين والمستغلين، وكانت حرية العمل مقيدة والمرأة تعيش حياة الاستعباد الكامل، ولم تكن للانسان من حيث هو، كرامة ولا ذات معتبرة .

غير أن الأمر بدأ يتغير تدريجيا عبر تطور المجتمعات الانسانية ومجيء الأنبياء والمرسلين، ومناداتهم بالأصل الواحد للانسان ودعوتهم الناس جميعا الى عبادة الله تعالى وحده لاشريك له واقرارهم بالحقوق الضرورية لكل عبد من عباد الله .

وتحولت هذه المبادىء السامية وغيرها من الأفكار الانسانية العقلية الى اعراف اجتماعية بدأت تظهر بوضوح تطالب هنا وهناك باقرار الحقوق الانسانية. غير ان البشرية بفلسفاتها وشرائعها ومجتمعاتها ظلت أسيرة الأفكار القديمة. وعلى الرغم من اقرار كثير من الحقوق في الشرائع المتنوعة

كشريعة حمو رابي وقوانين صولون الاغريقي وقانون الالواح الاثنى عشر، المتأثرة بالمبادىء والقيم التي جاء بها الأنبياء والمرسلون في جميع الأمم، إلا أن العبودية ونظام الطبقات والنظرة الناقصة المهينة الى المرأة، ظلت هي السمة الاساسية للمجتمعات البشرية قبل الاسلام[1].

وبعد مجيء الاسلام انتشر الوعي الانساني نظرا لتثبت الحقوق الانسانية ولم يعد فيها شك، ولم يخضع اي مبدأ من مبادئها للنقاش لاسيما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاءه الراشدين والرعيل الاول من المؤمنين الصادقين قد جسدوا تلك الحقوق الرفيعة في حياة الناس فغدوا النموذج الامثل والدائم للمسلمين وغيرهم في دقة تطبيقها، وعظمة مراعاتها في دوائرها الثلاث بين المسلمين انفسهم وبينهم وبين أهل الأديان السماوية وبينهم وبين البشرية جمعاء .

تحولت الشرائع الاسلامية في مجال الحقوق الانسانية الى حقائق لم يستطع احد ـــ حتى الظالمون والمتجاوزون ـــ انكارها. بل كانوا يؤولون النصوص، ويتعللون بانواع العلل، ولو كانت باطلة، على اظهار انفسهم بمظهر الحريص على اراء تلك الحقوق .

ولاشك ان ما جاء به الاسلام كان أعظم رافد من روافد اقرار الحقوق الانسانية، عبرت الى المجتمعات الاوروبية، بعد الحروب الصليبية، ودفعت المفكرين والعلماء وحتى بعض رجال الكنيسة الى الدعوة لتمكين الحقوق الانسانية في تلك المجتمعات التي كانت تعيش تحت نير الحلف الثلاثي الظالم (العروش والاقطاع والاكليروس) وبتعاظم الظلم في المجتمعات الاوروبية، تعالت الصيحات الحديثة للمطالبة بحقوق الانسان واقرارها، لاسيما في انجلترا وامريكا وفرنسا فصدرت القوانين والوثائق تؤكد تلك الحقوق [2] وظل الصراع قائما بين قوى الاستعمار والظلم وبين الشعوب المقهورة، على الالتزام التام بها وتخليص المظلومين من الأفراد والأمم من المجازر والابادة والتمييز العنصري والاضطهاد وكبت الحريات والقضاء على الحروب إلى

أن صدرت وثيقة حقوق الانسان من لجنة حقوق الانسان عام (1948م) [3] والتي أقرتها الدول الاعضاء وعدوها علامة بارزة لعصر الحرية والسماحة واعادة كرامة الانسان والتطور الحضاري الحديث. حتى أن ميثاق الأمم المتحدة نص على عدم قبول أية دولة لا تؤمن بها في عضويتها، بل اجبارها بالطرق المتنوعة ومنها فرض العقوبات على غير المتمسك بها .

وعلى الرغم من ذلك الاعلان، فما زالت الانسانية في كل مكان تعاني من سحق الكرامة والتمييز العنصري والظلم الجماعي بيد الاستعماريين لاسيما الذين وقعوا ابتداء على الميثاق. وما فضائح الولايات المتحدة في أمريكا الجنوبية، ومظالم الاتحاد السوفيتي في الجمهوريات الاسلامية وافغانستان ودول اوربا الشرقية عنا ببعيدة، زد على ذلك العدوان التاريخي الرهيب الذي تمارسه اليهودية العالمية على شعب فلسطين المسلم بتأييد من الدول الكبرى لاسيما أمريكا، حاملة لواء الصليبية العالمية في هذا العصر الحديث، وكذلك الاضطهاد الذي تمارسه اثيوبيا ضد المسلمين والتمييز العنصري الذي تمارسه حكومة جنوب افريقيا البيضاء ضد السود، وبلغاريا والفلبين ضد المسلمين المغلوبين على أمرهم فيها .

ان اعلان ميثاق حقوق الانسان ظل حبرا على ورق، إذ مازال الحق للقوة، ومازالت الشعوب والأفراد مقهورة، جماعات وأفرادا بيد الظالمين والطغاة .

والسبب الأساسي في ذلك أن اعلان حقوق الانسان لم يقترن باعلان العبودية الخالصة لرب العالمين والتمسك الصحيح بقيم واخلاق وتعاليم الأنبياء والمرسلين، لاسيما دين الاسلام الحنيف الذي جعل الناس كلهم عبادا لله تعالى، خالقهم ورازقهم، وحرم الظلم بأنواعه بين العباد ودعا الى العمل والحق والخير والجمال .

اننا إذا قرأنا وثيقة حقوق الانسان وتفحصنا مواردها لم نجد فيها حقا جديدا صحيحا، أتى به، زيادة على ما أقره الاسلام، مع فارق أن تلك

الحقوق قد طبقت تطبيقا رائعا في الصدر الأول من تاريخ الاسلام وفي فترات أخرى من تاريخه، بحيث يشكل نموذجا بشريا وحيدا للاقتداء به والسير على هداه .

وها نحن نعرض مبادىء الاسلام في النظرة الى الانسان واقرار حقوقه بايجاز شديد على الوجه الآتي :

المساواة في الانسانية :

قطع الاسلام بأن الأصل البشري واحد، يرجع الى بنية واحدة تتكون من حقائق خلقية «بيولوجية» واحدة، لا تؤثر فيها الأعراض الخارجية من الطول والقصر والألوان وما أشبه .

هذه النفس الواحدة، مظهرها هو آدم وحواء، اللذان تكاثرت منهما البشرية، وانتشرت في الكرة الأرضية، للقيام بدور الاستخلاف بأعمارها، وانشاء الحياة الربّانية الفاضلة عليها .

قال تعالى : ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ [4] وقال تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ﴾. [5].

ولأن البشرية من أصل واحد، فالاختلاف الحاصل بين افراده قد لايؤثر في تشويه تلك الحقيقة، فالرجال والنساء والحكام والمحكومون وسائر أصناف الناس، انما هم مظاهر تكاملية اندماجية لايجاد المجتمع الحضاري المتعاون، حتى يستطيع تسخير الحياة على الوجه الأكمل .

ومن منطلق هذه المساواة، فلا يسخر انسان أخاه ولا يظلمه ولا يحقره، ولا يستلب حقوقه الاساسية، من حيث هو انسان الحضارة [6] الذي كرمه الله سبحانه وتعالى، وفضله على كثير ممن خلق .

قال تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴾ [7] أما الدليل القاطع من السنة النبوية على هذه المساواة، ففي قوله صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع :

«أيها الناس إن ربكم واحد وان أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لاحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد » [8].

ومن هنا فأي عمل صالح يصدر من أي كائن انساني، رجلا كان أو امرأة، فهو مقبول اخلاقيا، فليس هنالك عمل من الأعمال يثبت به الانسان ذاته وشخصانيته في هذه الحياة، محتقرة إذا كان يجري في اطار الضوابط الانسانية والاسلامية الصحيحة قال تعالى : ﴿ فاستجاب لهم ربهم اني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض ﴾ [9] آل عمران 195.

لقد أتى الاسلام بجميع هذه القيم الانسانية الرفيعة، في وقت كانت الأمم الأخرى بحضاراتها واديانها المحرفة لا تؤمن بها، ومظاهر عدم الايمان ذلك كان يتجلى في :

ـــ نظام الطبقات الفاصل الذي كان سائدا في ظل العقيدة البرهمية الهندية .

ـــ تفضيل الأمة اليونانية على سائر الأمم الأخرى، فهم السادة وغيرها الرقيق، وقد أقر بهذا النظام الطبقي الفيلسوف اليوناني المشهور «ارسطو» في كتابه : السياسة .

ـــ تجريد الرومان كل من عداهم من جميع الحقوق، لأنهم في زعمهم الانسانية الراقية .

ـــ عقيدة بني اسرائيل، بانهم شعب الله المختار وغيرهم العبيد الذين وجدوا لخدمتهم .

ـــ والعرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أنهم شعب كامل الانسانية وان الشعوب الأخرى الاعجمية ناقصة الانسانية فلم يكونوا يقبلون أن يزوجوا على سبيل المثال بناتهم منهم والغريب ان كل أمة من هذه الأمم كانت تعتمد في تقرير هذه التفرقة العنصرية على اسطورة معينة في تاريخها [10].

ولقد ترتب على اقرار الاسلام بهذه الحقيقة الانسانية العالية نظام حضاري فريد، إذ نجد ان الاسلام في جميع انظمته الحضارية توجه إلى القدر المشترك في الانسانية بين بني البشر، ولذلك فإن تلك الأنظمة لا تمثل مصلحة انسانية مشتركة، ولا تقر المصالح الضيقة، من العصبيات المتنوعة، للبيت الواحد أو الشعب الواحد، أو صنف من أصناف الناس أو الرجال وحدهم أو النساء بمجموعهن [11]، وهذا المبدأ القويم هو الذي جعل من الاسلام دينا للانسانية جميعا، خالدا، مستقلا عن الزمان والمكان .

ومصداق ذلك قوله تعالى لرسوله الكريم ﴿ وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ﴾ [12].

ولقد استنبط الأصوليون في الاسلام مبدأ، أن الاسلام جاء لتحقيق مصالح العباد، من هذه الآية ومن غيرها من نصوص القرآن والسنة النبوية [13] .

في الحقوق المدنية والمسؤولية والجزاء

إن الحقيقة الانسانية الواحدة، لابد أن تؤدي الى المساواة الكاملة في هذه الحقوق أمام قضاء عادل مستقل يحقق كرامة الانسان ويبعد عنه عوامل الخوف والتردد والازدواجية، ويطلق طاقاته الكامنة في سبيل آراء دورها في ايجاد ضوابطها القطرية .

وهذه القضية المهمة، نبه عليها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، لا

بالنسبة للمسلم وإنما بالنسبة للانسان من حيث هو انسان، آدميته محفوظة .

قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط وشهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين، ان لم يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وان تلْووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا ﴾ [14] النساء 135.

ولقد دعا القرآن الى مرتبة عالية في تحقيق العدالة في اطار النظام الاخلاقي والقيمي، وهي مرتبة أعلى من مجرد تحقيق العدل العقلي المجرد وذلك في قوله تعالى :

﴿ ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون ﴾ [15] . المائدة 8.

﴿ ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل. إن الله نعما يعظكم به ﴾ [16]

وأكدت السنة النبوية هذه القضية تأكيدا قاطعا، وطبقها رسول الله صلى الله عليه والسلم تطبيقا شاملا، وكانت حياته الكريمة تجسيدا لها، حتى لا يبقى أي غموض حولها، لأنها إحدى الكليات الكونية الكبرى التي بعث الله تعالى بخاتم رسله من أجل ترسيخها وانقاذ الانسان من الحيوانية التي أوقع فيها عبر التاريخ الانساني، بحيث كادت ان تطمس حقيقته، وتقضي على البقية الباقية من آدميته .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

«إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم إذا سرق الشريف تركوه واذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد. فوالله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها :» [17].

وجسد هذا خلفاؤه الراشدون الذين جاؤوا في ظل الشورى الصحيح،

بأقوالهم وأفعالهم، حتى أننا نحكم على الفترة القصيرة من حكمهم، بأنها النموذج الرائع الذي حقق أهداف الاسلام الفاصلة، والذي غدا موضع الاقتداء والتمجيد، والدليل المجسد على واقعية الاسلام، وامكانية تمثله في الحضارة الانسانية .

يقول الصديق رضي الله عنه :

«الا ان أقواكم عندي ضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندي قوي حتى آخذ الحق منه». [18] .

وهذا المعنى وغيره من المعاني التي حولت تلك الحقوق الى الواقع كرره بقية الخلفاء الراشدين مثل عمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز .

المساواة في حق العمل :

العمل أحد عناصر الانتاج الرئيسية، به يتقدم المجتمع وتقوم التنمية الحضارية، ومن خلاله يثبت الانسان ذاته في درب تحقيق خلافته في الأرض والقيام بحق الأمانة الكبرى التي حملها. ومن هنا، فان الاسلام أوجب العمل على القادرين، ودعاهم الى الاجتهاد فيه، لأنه عندما خلقهم جعل فيهم الطاقات التي تولده، وتقوم بنتائجه [19] .

قال تعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ﴾ [20].

وانطلاقا من هذه الحقيقة الاسلامية، فإن الدولة الاسلامية يقع عليها تنظيم الحياة، وتنمية المجتمع بأنواع الاعمال، وايجاد العمل لكل قادر على ذلك، لأنه حق من حقوق الانسان المقررة، ليس بالنسبة للمسلم في المجتمع الاسلامي، وانما بالنسبة لغير المسلم من أهل الذمة الذين يعيشون مع المسلمين، مع مراعاة دينهم وأوضاع شريعتهم وملتهم، حتى أنهم لا يدعون الى القضاء في أيام أعيادهم بقوله عليه السلام .

«أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا في السبت» [21].

وسوى الاسلام بين الرجل والمرأة في هذه الحقوق، الحقوق المدنية وحق التثقيف والتعلم وحق العمل الذي لا يصطدم مع طبيعتها وواجباتها التربوية والبيتية في اطار الحشمة الكاملة وعدم الخروج على الزي الاسلامي وعدم الانفراد بغيرها في أثناء العمل، وهذه الشروط ترتبط بقانون الاخلاق الاسلامية، حتى لاينحرف المجتمع عن اهدافه الحقيقية في حياة الفضيلة والرشاد. [22].

المساواة في الحياة الاقتصادية :

من المعلوم ان الانسان مستخلف في الأرض للقيام بدوره الحضاري الكامل في إطار لمذهبية الاسلامية الشاملة في الوجود. والنشاط الاقتصادي هو أعظم مظهر مادي لتحقيق تلك الخلافة على وجهها المتكامل، والانسان هو الركن الاساسي في التنمية الحضارية مندمجا مع قوانين المادة والرفق، غير ان التنمية الاقتصادية لا يمكن ان تؤدي دورها المتناسق، ما لم تشترك الطاقات البشرية جميعا فيها، العقلية والعضلية، ولذلك فقد شرع الاسلام للجميع حقوقا متساوية في هذا المضمار من أجل تقدم المجتمع وصحة ضروريته التاريخية، حتى لايخلق ظلم، اذ مع الظلم يأتي الخراب وهذه سنة اجتماعية مستقرأة، نبه اليها القرآن الكريم في آيات كثيرة منها قوله تعالى :

﴿ وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا ﴾[23].

ومن هنا فلقد بنى الاسلام النظام الاقتصادي على الأسس الاتية القويمة لتحقيق تلك المساواة، وتقرير تلك الحقوق .

الأول : تكافؤ الفرص للجميع، بلا تفريق بين جنس أو طبقة أو لون أو ريق، أي أن الجهد الانساني كله يجب ان يتعاون في ايجاد التنمية الاجتماعية الشاملة، وأي تمييز في هذا المجال يؤدي الى تعطيل طاقة انسانية

وبقدر ضخامة تعطيل تلك الطاقات سيتخلف المجتمع، ولا يتمتع الجميع بالطيبات .

الثاني : لا يجوز الاستغلال، لأنه يعني، سلب حق للغير واضافته الى حق آخر دون تعويض، وهذا يؤدي حتما الى سوء توزيع الثروات، وسلب البعض لجهد البعض الآخر، ولذلك، فلقد وضعت الشريعة الاسلامية قيودا كثيرة على التملك لصيانة حرمته وعدم التعدي عليه، باعتبار ان المال مال الله له وظيفة اجتماعية، لابد أن تكون الحصول عليه شرعية، ومصارفها شرعية، واستغلالها في المجتمع شرعيا .

ومن أهم مظاهر المحافظة على الحقوق الاقتصادية للجميع في التملك منع التعسف في استعمال الحقوق، لان التعسف هو الطريق الأقوى للاستغلال، لاسيما إذا ساندته سلطة اجتماعية معينة .

الثالث : محاولة إذابة الفروق غير الطبيعية في المجتمع، لأننا إذا اعترفنا بذلك، يعني اننا نمهد لقيام المجتمع الظالم المترف، الذي تطمس فيه حقوق حقوقا اخرى وتستعلى عليها، ولذلك فإن مجموعة الأحكام الشرعية، تدعو الدولة الاسلامية للقيام بوظيفتها الاقتصادية، وضبط حركتها حتى لاتنتهي الى أحداث الطبقات الاقتصادية الظالمة التي تستغل القوية فيها الضعيفة، كما هو الحال في الأنظمة الرأسمالية حيث تستغل الشركات الرأسمالية القوية الأخرى الضعيفة، والأنظمة الشيوعية حيث ان «بيروقراطية» الدولة وملكيتها، تستحق طبقات الشعب عموما، لتعيش هي وحدها وتتمتع تمتع الحياة الطيبة والملائمة .

الرابع : والتكافل الاجتماعي في المجتمع الاسلامي هو الآخر طريق مهم لتحقيق تلك الحقوق، ومنع حدوث الظلم، والزكاة في هذا المجال المظهر الأهم لهذا التكافل، لمساعدة غير القادرين على العمل وللانفاق في وجوه البر والاحسان، وملء الفراغات التي قد تحدث في جسد التنمية في المجتمع.[24]

المساواة في حق التملك

أقر الاسلام الملكية الفردية واحاطها بسياج من الضوابط والقيود الكثيرة في حياة الشخص وبعد مماته، كي لا تتحول إلى أداة للظلم والتسخير وتجمع الثروات المنقولة وغير المنقولة في أيدي أقلية مستغلة وكذلك أقر الملكية الجماعية، وقد عد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من هذا النوع أربعة أشياء، الماء والكلأ والنار والملح، ويقاس عليه في كل عصر ما يكون ضروريا في هذا المجال، وقاس الامام مالك على الامور المنصوص عليها في هذا الحديث وغيره ما يوجد في باطن الارض من معادن صلبة أو سائلة، فهو يرى أن ملكيته تعود الى بيت المال، فتكون ملكيته ملكية جماعية ولو وجد في أرض مملوكة لفرد أو جماعة، وحجته في ذلك أن مالك الارض إنما يملك ظاهرها دون باطنها، ولان المعادن، وهي وديعة الله في الارض، تكون لكل خلقه لا يختص بها انسان دون آخر، ولانها من الأمور ذات النفع العام، ولأنها لا توجد إلا في مواطن خاصة، والناس جميعا بحاجة اليها، وذهب الى ذلك طائفة كبيرة من الفقهاء، وهو يتفق مع قواعد ومقاصد الشريعة الاسلامية. (25).

وفي سبيل اعادة التوازن في حقوق التملك، وردت أصول شرعية كثيرة تعطي الدولة الحق في انتزاع الملكية، إذا رأت في ذلك تحقيق مصالح الجمهور الأعظم من المسلمين شريطة عدم ايقاع الظلم على المالكين في حدود الشرع. (26).

قال تعالى في سورة الحشر : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ﴾. (27)

والدليل من السنة ان الرسول صلى الله عليه وسلم احتجز جانبا من أرض الكلأ المباحة للجميع في منطقة «النقيع» وجعلها خاصة لخيل الجيش وابله. (28)

وفي هذا المجال حمى عمر رضي الله عنه أرض الربذة، وجعلها كلأ مشاعا للجميع .

وما ذكرناه كان من أجل تحقيق توازن اقتصادي في المجتمع يشمل خيره الجميع، فلا يبقى مجال للجوع والعرى والمبيت في العراء أو عيش كعيش الهائم، يسلب من الانسان آدميته وكرامته، لأن الانسان قد يحافظ على كرامته بالسكون والعزلة في ظل نظام سياسي طاغوتي، ولكن المستضعف اقتصاديا لا يمكن ان تبقى له كرامة .

ومن أجل هذا التوازن آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار، وقسم فىء بني النضير على المهاجرين فقط .

ومن أجل الحفاظ على هذا التوازن، جاء نظام الميراث للثروات الكبيرة في الأجيال المتتابعة، وقرر القرآن الكريم منع التعسف في استعمال الحقوق بقوله (غير مضار ..)، والسنة تثبت ذلك فيما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بسمرة بن جندب حيث كان له نخل في بستان رجل من الأنصار، فكان سمرة يكثر من الدخول في البستان هو وأهله فيؤدي ذلك صاحب البستان فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستدعى سمرة وقال له بعه نخلك، فأبى، فقال : فاقطعه، فأبى، فقال هبه ولك مثله في الجنة ، فأبى. فقال عليه الصلاة والسلام «أنت مضار» وقال لصاحب البستان «إذهب فاقلع نخله».

وروى يحيى بن آدم أنه كان للضحاك بن خليفة الانصاري أرض لا يصل اليها الماء إلا إذا مر ببستان لمحمد بن مسلمة، فأبى محمد هذا أن يدع الماء يجري في أرضه، فشكاه الضحاك الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فاستدعى عمر محمد بن مسلمة وقال له : أعليك ضرر في أن يمر الماء ببستانك. قال : لا. فقال له (والله لو لم أجد ممرا إلا على بطنك لامررته) .

وكذلك ما فعله بيلال بن الحارث المزنى الذي اقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضا فقال له : يا بلال انك استقطعت رسول الله أرضا

طويلة عريضة فاقطعك اياها وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع شيئا يسأله وانت لا تطيق ما في يدك، فقال : أجل. قال عمر : فانظر ما قويت عليه فأمسكه وما لم تقو عليه فادفعه الينا نقسمه بين المسلمين، فقال لا أفعل والله. شيء أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عمر : والله لتفعلن، فأخذ منه ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين. (29).

حقوق الحرية المدنية :

يقصد بالحرية المدنية الحالة التي تجعل الشخص أهلا لاجراء العقود وتحمل الالتزامات وتملك العقار والمنقول والتصرف فيما يملك، واستثنى الاسلام من ذلك الطفل والمجنون والسفيه وساوى في ذلك بين المسلمين جميعا رجالا ونساء، وبينهم وبين غير المسلمين، ووضع القاعدة الاساسية في التصرفات المدنية «لنا ما لهم وعلينا ما عليهم» وادلة ذلك في القرآن والسنة، كثيرة منها قوله تعالى :

﴿ لاينهاكم الله عن الدين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ﴾. (30)

وأما الرقيق فقد اعترف الاسلام بحقوقه المدنية كالدخول في البيع والشراء والتملك وتكوين الاسرة والزواج والطلاق . (31)

وأجاز له رفع الشكوى الى القضاء على سيده إذا آذاه أو حمله فوق طاقته وسوى بينه وبين الحر في القصاص والحقه باسرة سيده بعد تحريره، مراعاة المشكلة الانسانية الاجتماعية. (32).

حقوق الحرية الدينية :

الدين هو حقيقة يتعلق بالقلب واعماق الضمير، لابد أن يبنى على اقتناع ذاتي دون ضغط خارجي، لأن العبادة فيه موجهة الى الله تعالى، أهم مظهره الاخلاص والحب والطاعة ومن هنا فإن الاسلام ترك حرية الدين

للضمائر، ولم يأمر باجبار الناس على الدخول في الاسلام .

قال تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الْغَيِ،[33] ومن أجل ذلك بقي أهل الكتاب في المجتمع الاسلامي عبر التاريخ أحرارا في التمسك بأديانهم، دون فقد حقوق المواطنة فيه، إذ شاركوا في مجالات الحياة كافة[34]ويصل الأمر الى ان الزوج المسلم ليس له ان يجبر زوجته الكتابية على ترك دينها، أو عدم القيام بشعائرها، كما ان القرآن الكريم يدعو المسلمين الى المجادلة الحسنة مع أهل الكتاب، حيث يقول تعالى، ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾ [35] .

حقوق حرية التفكير :

إن كون الانسان مكلفا مسؤولا، لابد أن تتبعه حرية الفكر، حتى يثبت ذاته ويعبر عنه، كي تتحول طاقاته الى واقع ملموس تشترك بلا احجام في بناء الحضارة .

ولذلك فإن الاسلام قد شجع الانسان على الصراحة في ابداء الرأي بلا تخوف، والآيات التي وردت في القرآن الكريم دالة على التفكير والتعقل، والاعتبار، كلها تثبت قضية حرية الفكر اثباتا قاطعا .

ولقد درب رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابته، وشجعهم على الاجتهاد والنظر وتقديم المشروة، كي يكون هذا الأمر تشريعا واضحا بعده.

فما أكثر ما اعترضوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما كانوا يظنون أنه الحق أو فيما يعتقدون، فاعتراض الصحابة الكرام في الحديبية على عدم الرجوع، واعتراض بعضهم عليه في الصلاة على رأس النفاق عبد الله بن أبي، دليل قاطع على تكريم الاسلام للانسان في هذا الحق الاساس من الحقوق الانسانية .

فإذا كان الصحابة يبدون آراءهم بكل حرية أمام رسول الله وهو نبي فكيف لايجوز ذلك للمسلمين بعضم أمام البعض الآخر.

ثم من غير المعقول ان يبيح الاسلام حرية اختيار الدين للانسان ثم يدعو الى الحجر على حرية الفكر في قضايا الحياة الاجتهادية .

ثم من جهة أخرى كفل الاسلام حرية التفكير العلمي في الكشف عن قوانين الوجود، على أنه لايضع نفسه بدل العلم في هذا المجال، لأنه من مهمة العقل الذي دعاه القرآن الكريم الى الفكر والنظر لاكتشاف المجاهيل .

قال تعالى : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شي ﴾ (36)

وقال تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والارض اختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر انما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (37)

وبذلك يترك الاسلام مساحة واسعة لحركة العقل الانساني، حتى لا تتوقف الحياة، بل تتغير إلى الأفضل دائما من خلال الاقرار الكامل بحرية الفكر الملتزم الذي ينطلق دائما من محور الهداية الالهية .

حقوق الحرية السياسية :

يقصد بالحرية السياسية ان تكون الامة نفسها مصدر السلطات ومن أهم الحقوق التي يجب ان تمنحها الامة حتى تكون مصدر السلطات أن يكون لأفرادها حق اختيار الحاكم، وقد وردت في القرآن الكريم والسنة نصوص عامة تتعلق بالتعاون في الخير والتزام الشورى واشتراك الامة في الحكم .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية :

ومذهب أهل السنة أن الامامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بهم مقصود الامامة وهو القدرة والتمكن. فلا يشترط في صحة الخلافة الا اتفاق الجمهور، ولا ريب ان هذا الاجماع المعتبر في الامامة لايضر فيه تخلف الواحد والاثنين ولو اعتبر ذلك لم تنفذ امامة، فلا يقدح في اتفاق

أهل الحل والعقد شذوذ من خالف [38] .

ويقول الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية الاسبق .

«إن منصب الخليفة إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد، وان الاسلام انما هو وكيل الأمة وان افرادها هم الذين يولونه السلطة. فمصدر قوة الخليفة هو الأمة وهو انما يستمد سلطاته منها، والمسلمون هم أول أمة قالت بأن الامة مصدر السلطات». [39]

وقد جرى العمل على ذلك في اختيار الخلفاء الراشدين، مما يقوم دليلا على الاجماع المسند للفهم الاصولي في تلك القضية .

قال ابن تيمية رحمه الله :

«والصديق صار اماما بمبايعة أهل القدرة، ولو قدر أن ابا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر اماما لذلك وانما صار اماما بمبايعة جمهور الناس. ولهذا لم يضر تخلف سعد، لانه لم يقدح في مقصود الولاية، واما كون عمر بادر الى بيعته، فلابد في كل بيعة من سابق» (أي مرشح بلغة العصر) .

ويقول : «وكذلك عمر صار اماما لما بايعوه واطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد ابي بكر لعمر لم يصر اماما [40].

وبعد انتخاب الامة للحاكم، لها الحق في مراقبته، ومرة أخرى نعتمد على اجماع الخلفاء الراشدين ورعيتهم على هذا الحق الصراح :

يقول الصديق :

« أما بعد : فقد وليت عليكم ولست بخيركم، فان رأيتموني على حق فاعينوني وان رأيتموني على باطل فسددوني اطيعوني ما اطعت الله فيكم فان عصيته فلا طاعة لي عليكم، وقال «إنما أنا متبع ولست بمبتدع فان استقمت فتابعوني وان زغت فقوموني» .

وقال عمر : «أيها الناس من رأى في اعوجاجا فليقومه» فتقدم اليه رجل فقال : «لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا، فرد عمر رضي الله عنه فقال : «الحمد لله الذي جعل في رعية عمر من يقوم اعوجاجه بالسيف».

ويقول عثمان : «اني أتوب وانزع ولا أعود لشيء مما عابه على المسلمون. وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «من زل فليتب ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى في الهلكة فان من تمادى في الجور كان أبعد عن الطريق»[41].

وأما علي بن ابي طالب رضي الله عنه، فقد وضع النقاط على الحروف في هذه المسألة الخطيرة في رسالته المطولة الدقيقة التي أرسلها الى واليه على مصر، مالك بن الاشتر، بين فيها حقوق الراعي والرعية، بما لا مَزِيد عليها .

ومبدأ الشورى في الامة أدق مظهرا لهذه الحقوق، اذ من حق الامة أن يستشيرها من اختارته لتنفيذ شريعة ربها وتدبير أمور دنياها، استشارة ملزمة، حتى لايحدث النفور والانشقاق، ولا يكبر في نفس الامام الطغيان والظن بان الرأي الصائب دائما هو رأيه، وقد تحولت الاستشارة غير الملزمة عبر التاريخ الى الغاء حكمة الاستشارة من حيث الجوهر والواقع .

والنصوص الواردة في الكتاب والسنة حول الاستشارة وخطورتها تبين هذه الحقيقة الالزامية بيانا شاملا .

وكل عصر له أن يحقق جوهر هذه الاستشارة الملزمة، بافضل الطرق، حتى لاتضيع حقوق الأمة، وتعيش في ظل سقف الطغيان الذي سبب الخراب الاجتماعي في بلاد الاسلام عبر العصور .

حقوق حرية الحياة وحماية النفس :

حرص الاسلام على حياة الانسان الذي كرمه وجعله خليفة في

الارض. قال تعالى : ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولى الالباب لعلكم تتقون ﴾[42].

وقال تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾[43] .

واما السنة، فقد عادل الرسول صلى الله عليه وسلم مؤمنا بكافر وقال : «أنا أحق من وفى بذمته».

وهكذا يكون الاسلام، دين الامن والوفاء، مجسد حق الانسان في الحياة، ويزجر القاتل بالقتل للحفاظ على الحياة الانسانية التي تذوب فيها حياة الفرد بحياة الجماعة .

ولذلك بلغ حرص المسلمين على الحياة الانسانية الى درجة أنهم فهموا من مجموعة الآيات والاحاديث والقواعد المستنبطة منهما أن الجماعة إذا قتلوا فردا فانهم جميعا يقتلون به، وقد قتل عمر رضي الله عن جماعة في واحد، وقال : «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا».

هذا عدا عذاب الآخرة الذي ثبت على القاتل في آيات كثيرة، منها قوله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما ﴾[44] .

وأما أحكام الاسلام في القتل الخطأ وشبه العمد، فكثيرة كلها تحاول ضبط الحياة الانسانية والحيلولة دون وقوع التجاوز عليها.[45] .

حقوق حماية الملكية :

أباح الاسلام الملكية في حدودها الشرعية ومصادرها الصحيحة، كما مر بنا، ومن أجل المحافظة عليها وضع عقوبة قاسية للسارق بشروط يتعلق بعضها بقيمة الشيء وبعضها بعين الشيء المسروق وبعضها بالسارق والآخر بصاحب المسروق وبعضها بمدى القرابة بينهما، وشروط أخرى تتصل بالشهود، غير أن سقوط الحد لا يؤدي فورا الى براءة ساحة السارق، بل يعزز بقدر ما يحتمل من جريرة السرقة في ضوء المرافعة واجتهاد القاضي في

الحكم حسب الظروف والأحوال. (46)

وقد قرر الاسلام عقوبة أشد لمن يقطع الطريق ويفسد في الأرض ويرهب الناس ويقضي على الأمن العام في المجتمع، اذ فرض في مثل هذه الأحوال الخطيرة عقوبة القتل أو الصلب أو كليهما إن قبض عليهم بعد أن سلبوا المال وقتلوا النفس، وبالقتل فقط ان كانوا قد قتلوا النفس ولم يكونوا قد سلبوا مالا بعد، وبقطع الايدي والارجل من خلاف بان تقطع من كل واحد منهم يده اليمنى ورجله اليسرى إذا كانوا قد سلبوا المال فقط وبالحبس اذا كان القبض عليهم قد تم من قبل ان يقتلوا نفسا ولا يأخذوا مالا، وفي هذا يقول تبارك وتعالى :

﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض. ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ (47) .

وأما الغاصب فيفرض عليه رد المغصوب أو رد قيمته إذا كان قد أتلفه، ويوضع عليه في جميع الحالات عقوبة التعزير .

وزد على ذلك الوعيد في الآخرة الذي جاء في قوله عليه السلام «من غصب شبرا من أرض طوقه الله تعالى من سبع أرضين يوم القيامة ».

وقوله «من اقتطع مال امرىء مسلم بغير حق، لقي الله عز وجل وهو عليه غضبان».

وقد أعطى الاسلام الحق لصاحب المال ان يدافع عن حقه في ماله فان قتل فلا يكون قاتلا، وان قتل فهو شهيد لقوله عليه السلام «من قتل دون ماله فهو شهيد». (48)

ولم يقف الاسلام عند المحافظة على حق المال، بل أقر حماية الجهد الانساني العضلي والعقلي المتمثل في العمل، لأنه يعده ركنا أساسيا من أركان الانتاج .

ومن هنا فقد شدد الاسلام على انصاف العامل وعدم التجاوز على ثمرات عمله، ومصداق ذلك قوله عليه السلام :

قال الله عز وجل : ﴿ ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا واستوفى منه ثمنه ولم يعطه أجره ﴾ وقال ﴿ أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه ﴾. (49)

وأما الأعراض فقد حافظ عليها الاسلام، بالرجم للثيب والجلد للبكر والتعزير عند سقوط الحد .

ووضعت الشريعة الاسلامية عقوبة الثمانين جلدة للقاذف واسقاط شهادته، واذا كان القذف بسباب، عند الزنا، أوقع القاضي على القاذف عقوبة التعزير .

وأما المس بكرامة الانسان فقد حرمه الاسلام تحريما قاطعا، يتجلى ذلك في تحريمه الغيبة والنميمة والتجسس والغمز واللمز والتنابز بالالقاب، وذلك في قوله تعالى :

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا انفسكم ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان، ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون ﴾. (50)

حق السلام العالمي بين البشر :

لقد وضع الاسلام أسس القانون الدولي، والعلاقات الطيبة بين البشر، والتفاهم المتبادل والجدال بالحكمة والموعظة الحسنة ونشر السلام ومنع الاعتداء والدفاع عن المظلومين والتعاون التام بين بني البشر من أجل التقدم وانشاء الحضارة والمحافظة على حرية العقائد الاساسية، ووضع أصولا انسانية للحروب ونظام الأسرّ ومنع الغدر والاعتداء على المسالمين وتحريم قتل الاطفال والشيوخ والعجزة على الفساد والافساد في الأرض ونشر الخراب

وارتكاب المجازر البشرية .

ولقد دعا الاسلام الى المعاملة الحسنة بين البشر وعدها حقا ثابتا لها في قوله تعالى : ﴿ لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون ﴾.[51].

وأما الأمن الدولي العادل، فلقد دعا الاسلام الى تحقيقه بالتعاون على الخير، في قوله تعالى : ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾.[52] .

والاخاء الانساني بين الامم ﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل، لتعارفوا ﴾. [53] .

والوفاء بالمعاهدات ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا ﴾. [54] .

والحروب مكروهة لم يلجأ اليها الاسلام إلا دفاعا عن النفس والدين وحرية الايمان ﴿ كتب عليكم القتال وهو كره لكم ﴾. [55] ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلوكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين ﴾. [56]

ودعا الاسلام كذلك الى منع العقوبات الجماعية «ولا تزر وازرة وزر اخرى». [57]

ولذلك فإن الامام الاوزاعي اعترض على العقوبات الجماعية التى فرضها صالح بن علي الحاكم العباسي على بعض اهالي جبل لبنان، حيث اجلاهم عن قراهم بجريرة بعضهم، فقال له :

«كيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة، حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم وحكم الله تعالى ﴿ ان لاتزر وازرة وزر أخرى ﴾ وهو أحق ما وقف عنده واقتدى به، وأحق الوصايا أن تحفظ وترعى وصية رسول الله صلى الله عليه

وسلم فانه قال : «من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه». (58)

هذه هي مجموعة الحقوق الانسانية المتكاملة فرضها الاسلام دينا وطبقها المسلمون في عصور عدة، فكانوا في حكمهم اعدل الحاكمين، وفي فتحهم أرحم الفاتحين، وكانت حضارتهم انسانية اسعدت البشرية قرونا من الزمان، وقدمت المادة المعرفية لتلك الحقوق وتطبيقاتها العملية لها، هدية الى الانسانية الجاهلة الحائرة المتخلفة، فتأثرت بها وبدأت تدعو اليها وهي تبغي الخلاص من ظلم الطواغية وأعداء الانسان. وقاتلي القيم والفضائل.

ويحق عندما نجابه اليوم، مواثيق حقوق الانسان والدعوة الى الحرية في كل مكان، أن نقول ان أفضل ما في تلك المواثيق، هو بضاعتنا ردت الينا، لابد ان نخلص في الدعوة اليها، في اطار المذهبية الاسلامية الشاملة، لا في إطار ايديولوجيات غربية مادية علمانية، تزعزع كيان الانسان، وتقوده الى أنواع من العبادات الدنيوية الأخرى، وتبعده عن الخضوع العابد لخالق الكون ومبدع الوجود، رب العالمين .

الهـــوامـــش :

(1) حقوق الانسان في الاسلام ــ دكتور علي عبد الواحد وافي ص 15 وما بعدها.

(2) حقوق الانسان ــ موريس كرنستون ص 9 ــ 22 بيروت 1973.

(3) المصدر السابق ــ ص 100 حيث نجد نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان.

(4) الحجرات 13.

(5) النساء 1.

(6) راجع في هذا الاطار « الحضارة في القرآن الكريم » للأستاذ محمود الجومرد.

(7) الاسراء 70.
(8) راجع تحقيق خطبة حجة الوداع للدكتور فاروق حمادة.
(9) آل عمران 195آ
(10) حقوق الانسان ـــ الدكتور وافي ص 11 ـــ 15.
(11) الاسلام والحضارة الانسانية ـــ للدكتور محمد البهي ص 33 ط 2 بيروث 1394 هـ.
(12) الأنبياء 107.
(13) أصول الفقه ـــ الشيخ محمد أبو زهرة. 219 ط دار الفكر العربي.
(14) النساء 135.
(15) المائدة 8.
(16) النســـاء 58.
(17) حديث صحصح.
(18) وافي ص 17.
(19) منهج التغيير في الاسلام ـــ لكتاب هذا المقال ص 110.
(20) المُلك 15.
(21) وافي ص 20.
(22) في تفصيل هذه الأحكام راجع كتاب « المرأة بين الفقه والقانون » للدكتور محمد السباعي.
(23) الكهف 59.
(24) المذهب الاقتصادي في الاسلام ـــ للدكتور محمد شوقي الفنجري ص 94 وما بعدها ط 1 الرياض 1401 هـ.
(25) وافي ـــ ص 50 ـــ 62 وما بعدها وعلي سبيل التوسعة راجع : الملكية في الشريعة الاسلام للشيخ علي الخفيف.
(26) راجع تفاصيل هذه الأحكام في « اشتراكية الاسلام » للدكتور مصطفى السباعي و« الاتجاه الجماعي للتشريع الاقتصادي للاسلام » فاروق النبهان.
(27) الحشر 7.
(28) وافي ص 61 وما بعدها.
(29) وافي ص 67 ـــ 73.
(30) الممتحنة 8.
(31) الاسلام وحقوق الانسان ـــ د. محمد عمارة ص 18 وما بعدها.
(32) وافي ص 213.
(33) البقرة 256.
(34) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ـــ آدم متزص.
(35) العنكبوت 46.
(36) الاعراف 185.
(37) البقرة 164

(38) المنتقي ص 58، 547، 549.
(39) حقيقة الاسلام وأصول الحكم. نقلا عن وافي ص 241.
(40) المنتقي ص 58.
(41) وافي ص 242 ــ 245.
(42) البقرة 179.
(43) المائدة 45.
(44) النساء 93.
(45) راجع في تفاصيل ذلك « جناية القتل العمد بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي » للاستاذ الدين عبد الحميد.
(46) التشريع الجنائي الاسلامي ــ عبد القادر عودة 014/3 وما بعدها ط 1 القاهرة.
(47) المصدر السابق 638/2 وما بعدها.
(48) وافي ص 270 ــ 271.
(59) وافي ص 272، 273.
(50) الحجرات 11.
(51) الممتحنة 8، 9.
(52) المائدة 2.
(53) الحجرات 13.
(54) الاسراء 34.
(55) البقرة 216.
(56) البقرة 190.
(57) فاطر 18.
(58) اركان حقوق الانسان لصبحي المحصاني ص 86 نقلا عن كتاب الأمول للأبي عبيد 465 ــ 466.

موقف المترجمين المسلمين الأوائل من التواريخ الهللينية وموقف المترجمين الأوروبيين الأوائل من التواريخ الاسلامية

دكتور محمود اسماعيل
كلية الآداب ــ جامعة عين شمس ــ القاهرة

معلوم أن ترجمة المصنفات التاريخية الأوروبية إلى العربية ظاهرة حديثة، بدأت مع بداية القرن التاسع عشر مرتبطة بالاستعمار الغربي للعالم العربي، وإن كانت ارهاصاتها ــ خاصة في الشام ومصر ــ اقترنت بتسرب الحضارة الغربية الرأسمالية إبان حكم الأسرة المعنية في لبنان ودولة محمد علي في مصر .

وبالمثل بدأ الاهتمام الأوربي بتراث العرب التاريخي مع حركة الاستشراق التي تمثل واجهة ثقافية للزحف الاستعماري الغربي على العالم العربي. وفي الحالين معا نجد دراسات مستفيضة ترصد الظاهرتين بما يغنينا عن الخوض فيها. وما يعنينا في هذا المقام هو رصد وتفسير إحجام حركة الترجمة العربية في العصور الاسلامية الباكرة عن ترجمة المصنفات التاريخية الهللينية والهيلينسنية برغم شمولها شتى مناح المعرفة الغربية، كذا تقاعس المترجمين الأوروبيين إبان عصر النهضة نقل التواليف التاريخية الاسلامية رغم إقبالهم على ترجمة الكثير من المعارف الاسلامية الأخرى .

بداية نلاحظ أن الحركتين معا يجمعهما قاسم مشترك، ألا وهو التعبير عن تطور سوسيو ـــ سياسي نجم عنه نهضة علمية ثقافية، فالعالم الاسلامي شهد « صحوة بورجوازية » حول منتصف القرن الثاني الهجري على حساب « الاقطاعية » المتحللة .

وأوروبا القرن الخامس عشر الميلادي عرفت نفس الظاهرة، فيما عرف بالنهضة البورجوازية. وقد واكب هذا التطور التاريخي انفتاح ثقافي أتاح احتكاكا حضاريا مثمرا انعكست آثاره على المجتمعين العربي والغربي معا وليس ذلك بغريب إذا ما آمنا بصدق ملاحظة ابن خلدون عن ارتباط التطور الفكري « بالعمران البشري » فارضا بذلك أسبقيته على مقولة ماركس عن بداية الحضارة مع بداية التطور البورجوازي .

ونحن في غنى كذلك عن رصد أسباب ومظاهر الصحوة البورجوازية في العالم الاسامي [1] ونكتفي بالاشارة لما أسفر عنها من سيادة نمط الانتاج « المتبرجز » ذي الطابع التجاري على الصعيد الاقتصادي، وظهور كيانات سياسية وطنية على المستوى السياسي، وصياغة البنيات الاجتماعية على أساس الطبقة بدلا من العصبية والطائفة، وأخيرا غلبة التيارات الفكرية العقلانية الليبرالية على حساب النصية والغيبية .

إن نهضة ثقافية اسلامية واكبت هذا التطور الخطير كانت من مظاهرها تبدل العلاقات مع « دار الحرب » من الخصومة والبغضاء إلى السلام والمودة وتبادل الآراء والأفكار إلى جانب تبادل السلع والبضائع، وتيسير سبل الاتصال الداخلي والخارجي بفضل إقرار الأمن والسيطرة على البحار. هذا فضلا عن شيوع ظاهرة الرحلة في طلب العلم واختراع صناعة الورق وتأسيس دور الوراقة والكتب وتصنيف العلوم سواء ما تعلق منها بالعلوم الدينية والعربية، أو « علوم الأوائل » بفضل حركة ترجمة منظمة للتراث الكلاسيكي الشرقي والغربي تبناها خلفاء وأمراء مستنيرون. فقد أسس المأمون بيت الحكمة في بغداد وحشد له مئات التراجمة وأنفق الأموال على

استجلاب نفائس الكتب والمخطوطات سواء من المؤسسات العلمية والكنسية داخل « دار الاسلام » أو انفاذ البحوث لاستجلابها من « ديار الحرب ». ونفس الشيء يقال عن الامارة الأموية بالأندلس ذات الصلات مع الكارولنجيين في الغرب والبيزنطيين في الشرق .

عكف التراجمة على نقل المصنفات اليونانية والسوريانية إلى العربية. وكانت تلك المترجمات تتعلق بشتى نواح المعرفة من طب وعقائد وفلسفة وفلك ورياضيات وطبيعيات... الخ. وقد تمثل المسلمون هذا التراث المعرفي الزاخر وشرحوه وحققوه وأضافوا إليه من لدنهم الكثير إبان « الصحوة البورجوازية » الأخيرة التي شهدها العالم الاسلامي من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس الهجري .

وما يعنينا أن هذا الانفتاح على الهللينية لم يشمل حقل التاريخ. لقد وقف المسلمون على تواليف بوليبيوس وثوكيديد وهيرودوت وديوكاسيوس وبلوتارك ويوزيبيوَس وفوتيوس وملالاس وغيرهم من مشاهير المؤرخين الاغريق والرومان والبيزنطيين والسوريان. لكن أحدا من أعمال هؤلاء لم تجر إلى ترجمته إلى العربية .

وإذا كان بعض المستشرقين يرون ثمة تأثير هيللينى أو هللينية على نشأة علم التاريخ الاسلامي الذي أصبح في تلك الحقبة علما مستقلا متكاملا حدد موضوعه واستقرت مناهجه، فإن جمهرة الدارسين نفوا هذا التأثير وقالوا بالنشأة العربية القحة لعلم التاريخ الاسلامي .

وإذا كان أصحاب الاتجاه الأول يرون أن مصطلح « تاريخ » تحريف للمصطلح اليوناني Istoria ، فإن المعارضين أثبتوا الأصل السامي للمصطلح، إذ هو مشتق من العبرية « يرخ » أو الأكادية « أرخو » [2] .

ونحن نرفض كذلك الأصل السوريانى للمصطلح نظرا لأنه كان معروفا قبل الاحتكاك بالسوريان في النقوش والمسكوكات العربية الجنوبية قبل ظهور الاسلام .

ومن القرائن الدالة على نفي الأثر الهللليني أن المسلمين بعد تعرفهم على التصنيف الاغريقي للعلوم « .. وجدوا أن التاريخ لم يدخل ضمن جدول العلوم المثبتة.. كما أن فلاسفة العربية المطبقة بالهللينية لم يذكروا التاريخ عند كلامهم عن الشعر والبلاغة » (3). هذا من وقت بلغ فيه علم التاريخ الاسلامي شأوا وازدهارا كما وكيفا .

ومما يؤكد استقلالية هذا العلم في إطار النشأة العربية الاسلامية القحة أن تقنية « التاريخ الحولي » كانت ابتكارا عربيا محضا. فالقائلون بالأصل الفارسي « لم ينجحوا في إيراد الأدلة على أن صورة الترتيب على السنين كانت أثرا فارسيا » (4).. ومهما قيل عن تأثير بيزنطي في هذا الصدد، ينفيه أن صلة المسلمين بالمصنفات التاريخية اليونانية عموما « كانت جد ضعيفة » (5). وحتى الحوليات السوريانية ليعقوب الرصاوي أو أيونيس ملالاس غض المسلمون الطرف عنها بحيث يمكن القول « ... لم يكن هناك كتاب بعينه ألهم المؤرخين المسلمين تقنية التاريخ الحولي » (6). ويحاول هنري بيرين (7) إبراز بعض التاثيرات اللاتينية فيما صنفه المؤرخون الأندلسيون. لكن قوله مردود على أساس أن علم التاريخ الاسلامي قد ظهر في الشرق ثم انتقلت تأثيراته فيما بعد إلى بلاد الغرب والأندلس. وإذا كان البعض قد أثبت اطلاع المسلمين على بعض التواليف التاريخية اليونانية والسوريانية مثل تواريخ فورفوريوس، فالثابت أن هذا الكتاب لم يعتمد المنهج الحولي. أما تواريخ يوساب القيصاري فكانت خلطا غريبا من الخرافة والكرامة والأسطورة والثيولوجيا، بحيث يصعب القول ببصيص من تأثير له على ما ألفه المؤرخون المسلمون المعاصرون. ولم يتعد تأثير المؤرخ البيزنطي Andronicus دائرة بعض المؤرخين النصارى في العالم الاسلامي مثل الياس النصيبي. وما ذكر من أن الخليفة المأمون كلف مطران الموصل حبيب بن بهرز بترجمة كتاب « مصنف في أخبار اليونان » أمر مشكوك فيه لأننا نفتقر إلى معلومات عن شكل هذا الكتاب أو مؤلفه أو محتوياته (8) .

خلاصة القول أن « التآليف التاريخية الهللينية كانت مثار ارتياب

رجال الدين المسلمين أكثر بكثير من التآليف في العلوم » كما أن « صلة علم التاريخ الاسلامي بالتاريخ الاغريقي السوريانى كانت ضعيفة جدا » (9) .

وما ذكرناه عن الابتكار العربي الاسلامي لمنهج « التاريخ الحولي » ينسحب على سائر المناهج والتقنيات الأخرى. فالمؤرخون المسلمون أخذوا منهج النقد عن قاعدة المحدثين « في الجرح والتعديل ». وقاعدة التوثيق مرتبطة بقاعدة الصنعة أو الاسناد عند المحدثين كذلك. وكتب الطبقات تصنيف اسلامي صرف مرتبط بصحابة الرسول وتابعيه وتابعي تابعيه... الخ. أما التواريخ المحلية فهي امتداد للمفاخرات العرقية والاقليمية عند عرب الجاهلية. و « التواريخ العالمية » مأثرة من مآثر مؤرخي الاسلام الذين ربطوا بين هذا المنهج الشمولي وبين عالمية الدعوة الاسلامية. وأخيرا فان الأسلوب الروائي في تناول الأخبار صنعة اسلامية تشكل امتدادا للقصص اليماني الجاهلي .

وإذا كان الأمر كذلك، فثمة سؤال يثار : ما هي مصادر مؤرخي الاسلام الباكرين عن الاغريق والرومان والبيزنطيين ؟.

فيما يتعلق بالعقائد والثقافات لم يجد المسلمون أدنى غضاضة في الرجوع إلى الترجمات الهللينية. أما عن تواريخ هذه الشعوب فقد اقتصروا على روايات أهل الذمة المتأثرة بالاسرائليات مثل ما كتبه سعيد بن بطريق في « التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » أو من الاشارات القرآنية فضلا عن القصص اليماني. مصداق ذلك اتسام هذه المعلومات بطابع الخرافة والاسطورة .

إن الدرجة المتعاظمة التي توصل إليها علم التاريخ الاسلامي كما وكيفا لا يمكن أن تقاس « بخرافات » معاصريهم في بيزنطة وأوروبا العصور الوسطى، بشهادة المصنفين من المؤرخين الأوروبيين المعاصرين، وحسبنا كذلك أن المؤرخين المسلمين الرواد قد فطنوا إلى معظم قواعد ومناهج

الكتابة التاريخية، وحسبنا أن ابن خلدون ــ الذي يعتبر نتاجا لأسلافه ــ كان أول من ابتكر فلسفة التاريخ .

نختتم الشق الأول من هذا العرض من هذا الموضوع الملغز بالتساؤل عن الأسباب الموضوعية التي حالت دون ترجمة التراث الهللليني في ميدان التاريخ إلى اللغة العربية .

يكمن السبب الأول في أن وصول هذه المصنفات إلى المسلمين الأوائل جاء مخلوطا بالتشويهات اللاهوتية المسيحية التي عملت عملها في مسخه وتغليطه.. وما سلم من هذا التشويه أعرض عنه المسلمون باعتباره تاريخا وثنيا.. لعبت إذن المصادرات اللاهوتية الاسلامية دورها في إغفال هذا التراث، وهو أمر مقبول إذا أدركنا أنه لنفس السبب عزف المؤرخون المسلمون حتى، عن تراث العرب قبل الاسلام على اعتبار أن الاسلام يتجنب مَا قبله ».

وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي (10) يدحض هذا الرأي انطلاقا من أن الاسلام شهد هرطقات ودعاوي إلحادية حتى فيما يتعلق بالعقيدة، ويعمد إلى التفسير النفسي على أساس خصائص الشخصانية الاسلامية المعادية للذاتية والتفرد وهو ما تتسم به الشخصانية الهللينية، فإن هذا الزعم التأملي لا أساس له في التجربة العبرانية التاريخية، إذ انفتح المسلمون على سائر المعارف الاغريقية الأخرى كما أشرنا مرارا. وربما كان ما ذهب إليه هنريش بيكر (11) في هذا الصدد أكثر قبولا حين ذهب إلى أن « العرب لم يكونوا هللينيين إلا قليلا... إنما أقبلوا على الجوانب التشرقية من الحضارة الهللينية حين امتزجت بينابيع شرقية توراتية ومانوية وزرادشتية » .

أما العامل الثاني فيما نرى ــ فهو سوسيو ــ ثقافي، فحواه أن الثقافة العربية الاسمية في طور نشأتها كانت حصادا « للصحوة البورجوازية » وليس الثورة البورجوازية كما ذهب بعض الدارسين المعاصرين من العرب والمستشرقين، إذ أن ثورة بورجوازية لم تقع في العالم الاسلامي نظرا

لطبيعة الطبقة الوسطى التي لم تلعب دورها التاريخي لأسباب كانت في تكوينها ـــ كعدم اتساق شرائحها وهجينيتها وطابعها التجاري وارتباطها بالسلطة.. الخ ـــ وأخرى كانت في المعطيات الطبيعية والأيديولوجية والتوجهات الاقتصادية... الخ ـــ[12] للعالم الاسلامي. لذلك كانت انجازاتها على الصعيد الثقافي متسقة مع هذا التكوين، فلم تنجز ثورة ثقافية وإنما نهضة ثقافية عابرة أوجدت مناخا لاستمرارية التيارات النصية والثيولوجية لتلعب دورا معوقا ونكوصيا على صعيد الفكر الاسلامي. وفي ذلك مصداق لمقولة بيكر[13] « ... كانت العوامل التاريخية والجغرافية والاثنية في الشرق هي التي جعلته لا يفيد من كتب اليونان إلا ما كان معترفا به من الجميع وما يلائم عقليته .

أما الشق الثاني من موضوع العرض، فيتناول موقف حركة الترجمة الأوروبية إبان عصر النهضة من المصنفات التاريخية الاسلامية .

انفتحت أوروبا عصر النهضة على تراث العالم الاسلامي إبان تطور اقتصادي ـــ اجتماعي أفضى إلى نقلتها من الاقطاع إلى الرأسمالية. وقد اتخذت النهضة مظاهر شتى، ففي ايطاليا كانت حركة إحياء للكلاسيكية، وفي فرنسا عودة للقانون الروماني، وفي ألمانيا والأراضي الواطئة حركة اصلاح ديني، وفي انجلترا حركة أدبية فنية. وبوجه عام كانت النهضة حركة إنسانية هيومانية مستنيرة عولت على التجريب والعقلانية بعد هدم الغيبية الثيولوجية .

هذا الطابع البحثي الاحيائي للوثنية حفز المفكرين إلى التنقيب عن التراث الكلاسيكي الذي كان قد اندثر من أوروبا تحت ضربات الجرمان ووصاية الكنيسة الكاثوليكية. وفي العالم الاسلامي سلم هذا التراث وحوفظ عليه وأثري بفضل الشروح والاضافات فضلا عن الابداع والابتكار الاسلامي إبان الصحوة البورجوازية الثانية .

ولم يكن هناك مناص من مد جسور أوروبية إلى حضارة العالم

الاسلامي الوسيط لنقل هذا التراث عبر بلاد الأندلس وصقلية وجنوبي ايطاليا والحروب الصليبية فضلا عن التجارة بعيدة المدى. ومن هذه المراكز نشطت حركة الترجمة إلى اللاتينية أو اللغات الأوروبية الأخرى المشتقة منها. ونحن في غنى عن سرد دور المعارف العربية في النهضة الأوروبية في شتى جوانب المعرفة. وما يعنينا هو اثبات ضآلة التأثيرات الاسلامية الملتصقة بعلم التاريخ. وفي هذا الصدد ذكر مؤرخ عربي نابه (14) « .. على الرغم من متاخمة حدود العالمين الاسلامي والمسيحي لعدة قرون، فان معرفة كل فريق بالآخر كانت ضئيلة غاية الضآلة وخاصة ما اتصل من هذه المعرفة بتاريخ شعوب الفريقين وحكوماتهم ونظمهم » .

وأولى جسور تسرب التراث العربي إلى أوروبا يكمن في الاحتكاك عن طريق الحروب الصليبية، إذ نجح الصليبيون في تكوين أربع ممالك مسيحية في بلاد الشام تأثرت كثيرا بروح الحضارة العربية المجاورة. إلا أنه في ميدان التاريخ فعلى الرغم من كتابات الأوروبيين عددا من التقارير والمذكرات والمؤلفات التي تؤرخ للحروب الصليبية أو تعرض لبعض أقاليم ديار الاسلام ودورها في هذه الحروب، إلا أننا نعدم ترجمة الأوروبيين لمؤلف تاريخي إسلامي واحد إلى إحدى اللغات الأوروبية، على كثرة ما ألف المؤرخون المسلمون آنذاك. وما جرى من تأثير اسلامي في هذا الصدد لا يزيد عن اطلاع بعض المؤرخين الأوروبيين على بعض تواليف المؤرخين المسلمين، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف « أعمال الفرنجة » Gresta Francorum ، وأيضا وعلى سبيل المثال ما كتبه وليم الصوري عن مملكة بيت المقدس ومليكها عموري لوزجنان. وعلى الرغم مما ثبت من اطلاعهما على أعمال مؤرخين مسلمين خاصة فيما كتبوه عن بلاد الاسلام، إلا أننا نقف على وجه التحديد على المصنفات العربية التي أطلعوا عليها، هذا فضلا عما لحق هذه المعلومات من تحريف وتزييف بحيث فقدت أدنى صلة بالروايات العربية التي اعتمدت عليها (15) .

وبالنسبة لصقلية وجنوبي ايطاليا، فقد شهدتا قيام ملكة النورمان على أنقاض النفوذ الفاطمي. وبرغم حرص ملوك النورمان على تشجيع الثقافة العربية، وما اتسم به بلاطهم من طابع إسلامي، ورعايتهم لترجمة أمهات الكتب العربية في شتى صنوف المعرفة، إلا أنهم لم « ينقلوا مؤلفا تاريخيا واحدا » حسب ما ذكره بعض الدارسين الثقاة » (16) .

والحال لا يختلف كثيرا بالنسبة لدور إسبانيا الاسلامية التي كانت موئلا للثقافة العربية المتسربة إلى أوروبا إبان وبعد نجاح حركة الاسترداد Reconquesta . لقد كانت مدينة طليطلة مركزا مزدهرا لترجمة التراث الاسلامي إلى اللاتينية والقشتالية. وما يعنينا أنه على صعيد المعرفة التاريخية، فقد ألفت عدة حوليات ومصنفات تتناول تواريخ حركة الاسترداد ونصارى الأندلس إبان الحكم الاسلامي. ولعل من أهمها الحولية البيزنطية والحولية المستعربة والحولية المتنبئة والحولية القوطية. وقد ذكر المؤرخ الاسباني منديس بيدال أن الحولية القوطية خاصة اعتمد مؤلفها على تواريخ المؤرخ الأندلسي أحمد بن محمد الرازي ومعلوم أن مؤلفات الرازي مفقودة ولم نعثر إلا على نتف منها في الأجزاء المكتشفة من « مقتبس » ابن حيان. واثبات هذا التأثير لا يتبين إلا بمقارنة هذا النتف بنصوص صاحب الحولية، وهو أمر لا يتيسر لنا بصدد هذه العجالة .

أما دوزي وبروفنسال فقد أكدا استناد صاحب كتاب « التاريخ الأول العام لاسبانيا » p remira cronica General de Espagna على بعض نصوص منقولة من كتاب (الاكتفاء في أخبار الخلفاء) لابن الكردبوس. وقد انفرد بروفنسال بذكر تأثر مؤلف كتاب « التاريخ العام أو العالمي » (General Estoria o Estoria Uneversal) ببعض نصوص وردت في كتاب « المسالك والممالك » للبكري. وحتى لو صح ذلك فإن هذه الأمثلة النادرة تعبر ـــ من غمار تراكم المؤلفات التاريخية الاسلامية الأندلسية وازدهار حركة ترجمة التراث العربي في إسبانيا إلى اللاتينية والقشتالية ـــ على ضآلة

تأثير علم التاريخ الاسلامي في نظيره ومعاصره الأوروبي .

ولا نجد لذلك من تفسير إلا في العامل الديني إذ لعبت المصادرات اللاهوتية دورا هاما في هذا الصدد، خاصة في مرحلة اشتد فيها الصراع بين أحمد والمسيح في عالم البحر المتوسط شرقا وغربا، ففي الشرق كان هذا العصر هو الذي شهد تأسيس الخلافة « ديوان الزنادقة » وأحرقت فيه الفرق والأحزاب السياسية كتب بعضها البعض، إنه العصر الذي فقد فيه الكندي مكتبته، هذا العصر الذي شهد الحروب الصليبية عصر بطرس الناسك وفرسان الدامرية والاستبشارية وفرسان القديس يوحنا، عصر الأديرة الكولونية المتعصبة ومحاكم التفتيش. ومما يرجح هذا الزعم أن البورجوازية الأوروبية كانت في مرحلة جنينية لم يكن الصراع فيها مع الاقطاع قد حسم حسما نهائيا. الدليل على ذلك أنه بعد انتهاء مرحلة الصراع مع الاقطاع بانتصارها اختفت تلك المحاذير الدينية، وولدت حركة الاستشراق تبحث وتنقب وتحقق وتنشر وتترجم وتدرس المصنفات التاريخية الاسلامية، ومن ثم تصدق مقولة روزنتال (17) أن تأثيرات علم التاريخ الاسلامي كانت شبه معدومة في حوليات العصور الوسطى الأوروبية.. ولم تظهر إلا فيما بعد مرتبطة بالجامعات التي رغبت في معرفة أحوال دار الاسلام... أو عند الفلاسفة المحدثين من أمثال هيوم وآرتون وهردر... وبذلك ساعد المسلمون على تشكيل الفكر التاريخي الحاضر » .

الهوامش

(1) راجع كتابنا سوسيولوجيا الفكر الاسلامي. ج 1 ــ الدار البيضاء 1980 .
(2) أنظر : روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين. الترجمة العربية، بغداد 1963، ص 23 .
(3) نفسه ص 29 ــ 30 .
(4) نفسه ص 106 .

(5) نفسه ص 107 .
(6) نفسه ص 110 .
(7) أنظر : Mohmmed and Charlemagne. p. 123
(8) روزنتال : ص 113 .
(9) نفسه : ص 107 .
(10) أنظر : عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. القاهرة 1965، ص ح ـــ المقدمة .
(11) نفس المرجع : راجع مقالة : تراث الأوائل في الشرق والغرب ص 6 .
(12) عن خصائص الطبقة البورجوازية الاسلامية راجع كتابنا : سوسيولوجيا الفكر الاسلامي ج 2 ، الدار البيضاء 1981 .
(13) نفسه : ص 27 .
(14) أنظر : جمال الدين الشيال : أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية المعاصرة. القاهرة 1970 ص 361 .
(15) نفسه : ص 395 .
(16) نفسه : ص 382 .
(17) علم التاريخ عند المسلمين ص 271 .

أبو الوليد الباجي
سيرته ــ مكانته العلمية ــ آثاره

الدكتور عبد الله محمد الجبوري
كلية الاداب ــ مكناس ــ

نسبه ونسبته :

هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث أبو الوليد التجيبي الأندلسي القرطبي الباجي المالكي. (1)

ولم تختلف كتب التاريخ والتراجم في نسبه وكنيته ونسبته .

والتجيبي نسبة الى تجيب بطن من كنده، وهو اشرس بن شبيب بن السكون بن كنده، كانوا يسكنون في وسط حضر موت، وقدم وفد منهم الى النبي صلى الله عليه وسلم، فأكرم النبي عليه السلام منازلهم واجازهم بأرفع مما كان يجيز الوفود. (2)

أما الأندلسي : فنسبة الى جزيرة الاندلس، وهي في آخر الاقليم الرابع الى المغرب، وجزء منها في الاقليم الخامس، وهي في ذاتها مثلثة الشكل يحيط بها البحر من جهاتها الثلاث واسم الاندلس في اللغة اليونانية (اشبانيا)، وهي أقاليم عدة، وفي كل اقليم منها عدة مدن وقرى وفضائلها جمة، وفي أهلها أئمة وعلماء وزهاد لهم خصائص كثيرة .

فتحها المسلمون سنة 91 هـ بقيادة طارق بن زياد، وأقاموا فيها حضارة مزدهرة دامت قرابة ثمانية قرون، وكان لهذه الحضارة، بعلومها وفنونها

أثرها في العالم الاوروبي .

وبقي العرب والمسلمون فيها الى سقوط غرناطة آخر معقل لهم سنة : 898 هـ. [3].

أما القرطبي : فنسبة الى قرطبة، وقد نسب اليها، لأن أسرته انتقلت من باجة وسكنت في قرطبة كما قال القاضي عياض وغيره .

وقرطبة مدينة عظيمة بالاندلس وسط بلادها، وكانت سريرا لملكها وقصبتها، وبها كان ملوك بني أمية .

وهي معدن الفضلاء، ومنبع النبلاء، وينسب اليها الكثير من العلماء. [4]

أما الباجي : فنسبة إلى باجة وهي ثلاثة مواضع، احدها : باجة الأندلس، وهي مدينة من أقدم مدنها بنيت في أيام الاقاصرة، وقد سماها بوليس القيصر باجة ومعناها (الصلح) ولباجة معاقل موصوفة بالمنعة والحضارة، وهي من الكور المجندة، تقرب من اشبيلية [5] وبينها وبين قرطبة مائة فرسخ. [6].

وقد اتفقت كتب التاريخ والتراجم على نسبة ابي الوليد الباجي الى باجة الأندلس هذه. [7]

والثاني : باجة قرية من افريقية على مرحلتين أو ثلاث من تونس وينسب اليها ابو عمر احمد بن عبد الله بن محمد بن علي الباجي .

والثالث : قرية من قرى اصفهان من بلاد فارس تسمى باجة وينسب إليها أبو صالح محمد بن الحسن بن يوقه المديني الباجي شيخ من اهل اصبهان ت (294 هـ) وذكر ياقوت موضعين آخرين يطلق عليهما باجة. [8]

مولده ونشأته :

ولد أبو الوليد الباجي بمدينة بطليوس [9] في ذي القعدة سنة 403 هـ

وعلى هذا أجمعت عامة المصادر التي ترجمت له قال أبو علي الغساني أحد تلاميذ الباجي سمعت أبا الوليد يقول : مولدي في ذي القعدة سنة ثلاث واربعمائة. (10)

ونقل ابن بشكوال وابن خلكان أن مولده كان يوم الثلاثاء في النصف من ذي القعدة من العام المذكور. (11)

وقد انتقلت اسرته من بطليوس الى باجة الاندلس ثم سكنت اسرته في قرطبة، وقد استقر أبو الوليد بشرق الأندلس، وكان أكثر تردده بشرق الاندلس ما بين سرقسطة، (12) وبلنسية. (13) ومرسية، (14) ودانية، (15) أما عن نشأته الأولى، فقد ذكر القاضي عياض ان بيته بيت علم ونباهة، وكان له اخوة أجلة نبلاء، وجده لأمه محمد بن موهب القبري الفقيه المحدث والأديب الشاعر .

وقد اتجه أبو الوليد إلى طلب العلم منذ نشأته الأولى قال ابن بسام : إن أبا الوليد نشأ وهمته في العلم تأخذ باعنان السماء .

وقد أخذ بالأندلس عن عدد من العلماء وفي مقدمتهم خاله أبو شاكر التجيبي القبري المتوفى سنة (456هـ) وأخذ عن أبي الأصبغ عيسى بن خلف بن عيسى ويعرف بابن أبي درهم، وكان الباجي يحدث بكثير من روايته.

وأبي محمد مكي بن أبي طالب حموش القيسي المقرىء القيرواني الأندلس القرطبي ت (437 هـ).

ومحمد اسماعيل بن محمد بن فورتش قاضي سرقسطة .

وأبي سعيد خلف الجعفري الذي كان من أهل القرآن والعلم ت (424 هـ).

والقاضي يونس بن محمد بن مغيث وكان رأسا في الفقه واللغة العربية ت (429 هـ) وقيل غير ذلك .

وقد بدأ الباجي من العلوم بالادب فبرز في ميادينه وجعل الشعر بضاعته. (16)

وبعد أن أخذ عن علماء بلده تاقت نفسه للرحلة الى المشرق للتزويد بالعلم والمعارف، واهتم في رحلته العديد من العلوم لاسيما علم الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام .

وكان في رحلته وأول عودته إلى الأندلس مقلا في دنياه قانعا عفيفا يعيش من عمله وكسب يده، فقد عمل حارسا مدة مقامه ببغداد ويستعين بما يتقاضاه من اجر على نفقته وبضوء الدرب على المطالعة (17) وقد ذكر المقري وغيره، انه تولى القضاء في الشام بحلب مدة عام تقريبا .

وقد عاد الى الأندلس بعد أن بلغ درجة علمية رفيعة وقصده الناس للأخذ عنه، ولكن حالته المالية لا تزال ضيقة، فكان يتولى ضرب ورق الذهب للغزل والأنزل ويعد الوثائق.

ثم انتشر علمه وكثرت مؤلفاته وسمت درجته وعظم جاهه، وكثرت أمواله، وتولى القضاء في عدة مواضع من الأندلس .

قال القاضي عياض : حدثني ثقة من أصحابه أنه كان يخرج إلينا إذا جئنا للقراءة عليه، وفي يده اثر المطرقة وصدا العمل إلى أن فشا علمه وعرف وشهرت تواليفه، فعرف حقه وجاءت الدنيا، وعظم جاهه، وقربه الرؤسا وقدروه، واستعملوه في الامانات والقضاء، واجزلوا صلاته، فاتسعت حاله وتوفر كسبه حتى مات عن مال وافر .

وكان يصحب الرؤساء، ويرسل بينهم، ويقبل جوائزهم وهم له على غاية البر، وولي مواضع من الاندلس . (18)

وقد سعى بعد عودته من رحلته في الصلح بين ملوك الطوائف الذين وجدهم احزابا متفرقة، ولكنه لم يفلح في ذلك، فالله يجازيه خيرا على نيته. (19)

رحلته وأساتذته :

ذكرنا مشاهير العلماء الذين اخذ عنهم الباجي في الأندلس، وقد رحل بعد ذلك الى أهم مراكز العلم في المشرق، وكانت الرحلة من أهم مظاهر الحركة العلمية، وكان الأندلسيون يهتمون كثيرا بالرحلة الى المشرق، لتحصيل العلوم، والتبحر فيها، والرجوع إلى الاندلس لنشر ذلك العلم بين أهله، وقد بلغ من اقبالهم على ذلك ان كان الشخص يعاب بأنه لم يرحل الى المشرق .

وقد ذكر المقري في كتابه نفح الطيب عددا كبيرا من العلماء الذين رحلوا من الأندلس إلى المشرق للتزود بالعلم والمعرفة، ومنهم الامام الباجي. (20)

فقد رحل الى المشرق سنة 426 هـ وهو في ريعان شبابه وعمره لا يزيد عن ثلاث وعشرين سنة، في سبيل طلب العلم، وقد استمرت هذه الرحلة ثلاثة عشر عاما تقريبا. شمر فيها عن ساعد الجد والتحصيل، وكان لهذه الرحلة اثرها البالغ في تكوينه العلمي والمنزلة الرفيعة التي بلغها، فقد حاز فيها على علم كثير خصوصا في الحديث والفقه والأصول والكلام، وأول ما اتجه في رحلته الى مكة المكرمة قبلة المسلمين ومهوى افئدتهم لاداء مناسك الحج وللأخذ عن علمائها ثم دخل بغداد، والموصل، والشام ومصر .

وقد اقام في مكة المكرمة مجاورا ثلاثة أعوام وحج أربعة حجج. ولازم فيها الحافظ عبد بن احمد بن محمد أبو ذر الهروى المحدث والفقيه المالكي ت (435 هـ) يأخذ عنه، وكان يقيم معه ويتصرف له في حوائجه، وكذلك اخذ فيها عن محمد بن علي بن احمد بن ابي محمود الوراق الأزهري الاندلسي الذي كان مجاورا في مكة. وأبي الحسن محمد بن محمد بن صخر الازدي ت (443 هـ)، وابي بكر بن المطرعي وغيرهم. ثم رحل إلى بغداد التي كانت يومئذ موطن العلماء ومهد العلم وقبلة انظار طلبته من جميع الأقطار، وأقام بها طلبته . ثلاثة اعوام يدرس الفقه والأصول ويسمع الحديث عن ائمتها، فلقي بها جلة من العلماء والفقهاء ومن أشهر من أخذ عنه في بغداد .

ابراهيم بن علي أبو اسحاق الشرازي الشافعي ت (446 هـ) وكان من ابرز الشيوخ الذين اخذ عنهم وتأثر بهم ونقل الكثير من آرائه الأصولية في كتابه أحكام الفصول في أحكام الأصول .

وطاهر بن عبد الله بن محمد بن طار القاضي ابو الطيب الطبري الشافعي ت (450هـ).

ومحمد بن عبد الله بن محمد بن عمروس البغدادي امام المالكة وفقيههم ت (452هـ).

ومحمد بن علي بن محمد الحنفي أبو عبد الله الدافغاني قاضي القضاة ت (478 هـ).

والحسين بن علي الصيمري أبو عبد الله القاضي أحد فقهاء الحنفية المشهورين ت (436 هـ) .

والحافظ محمد بن علي أبو عبد الله الصوري الذي كان أعظم أهل الحديث ت (441 هـ).

ومحمد بن علي بن الفتح الحربي أبو طالب العشاري الفقيه الحنبلي ت(451 هـ).

ومحمد بن محمد بن عثمان البغدادي ابو منصور السواق ت (440 هـ).

ومحمد بن عبد الواحد بن نزوج الحرة أبو الحسن ت (442 هـ).

واحمد بن محمد بن احمد بن منصور العتيقي احد الثقات المكثرين من الحديث ت (441 هـ).

وغيلان بن محمد بن ابراهيم بن غيلان ابو طالب الهمداني البغدادي مسند العراق ت (440هـ).

وعلى بن الحسن بن علي البغدادي ابو القاسم التنوخي الذي كان

من أعيان العلم والأدب ت (443 هـ).

ومحمد بن المؤمل البغدادي أبوبكر الأبهري .

والحافظ احمد بن علي بن ثابت أبوبكر الخطيب البغدادي وقد روى الخطيب البغدادي عن الباجي ايضا ت (463 هـ).

ثم دخل الموصل واقام بها سنة يدرس علم الكلام على محمد بن احمد بن محمد القاضي أبو جعفر السمناني ت (444 هـ) .

ورحل الى الشام ودخل دمشق وحلب ومن أشهر من اخذ عنه بدمشق:

علي بن موسى ابو الحسن بن السمار الدمشقي الذي انتهى اليه علو الاسناد بالشام ت (433هـ).

وعبد الرحمن بن عبد العزيز بن الطبيز أبو القاس الدمشقي ت (431هـ).

وأبو الحسين بن جميع الغساني .

ثم رحل بعد ذلك الى مصر، ومن أشهر من أخذ عنه فيها : عبد الله بن الوليد بن سعيد الانصاري الأندلسي الفقيه المالكي .

وهكذا فقد أخذ عن علماء المذاهب الاسلامية (المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة) وتجمع له علم العديد من البلاد، وسمع الكثير وبرع في الحديث والفقه والأصول والنظر، وعاد الى وطنه بعلم جم، واصبحت له مكانة وقدر رفيع بالمشرق والمغرب. (21)

وقال ابن العربي : كل من رحل لم يأت بمثل ما أتيت به من العلم الا الباجي. (22)

تلاميذه :

لقد بلغ الباجي مكانة علمية رفيعة مما جعل الكثير من أهل الشرق يأخذون عنه، وممن روى عنه حافظ المشرق الخطيب البغدادي .

أما في الأندلس، فقد حاز على الرئاسة العلمية فيها فأخذ عنه، وسمع منه جماعة وتفقه عليه خلق كثير، وقد روى عنه حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي ت (463 هـ) .

ورواية حافظ المشرق والمغرب عنه شهادة له بما هو اهله .

ولكثرة الراوة عنه والمتفقهين عليه سنقتصر على ذكر اشهرهم، وهم :

أحمد بن علي بن عزلون الأموي وهو معدود من كبار اصحابه ت(520 هـ).

وسفيان بن العاص الأندلسي أبو بحر الأسدي محدث قرطبة ت (520 هـ).

والحسين بن محمد الجياني ابو علي الغساني احد اركان الحديث بقرطبة ت (498هـ).

وعبد الله بن محمد بن عبد الله احمد الخشنى أبو محمد بن ابي جعفر الفقيه ت (520 هـ).

وعبد الله بن أبي جعفر المرسي أبو محمد المالكي الذي انتهت اليه رئاسة المالكية في عصره ت (526 هـ).

وعلي بن عبد الله بن محمد بن موهب الحذامي وقد اجاز له ابو الوليد الباجي وابن عبد البر ما روياه ت (532 هـ).

ومحمد بن نصر بن فتوح ابو عبد الله الحميدي مؤلف الجمع بين الصحيحين ت (488 هـ).

ومحمد بن الوليد القرشي الفهري الاندلسي المالكي أبو بكر الطرطوشي ت (520 هـ). [23]

والقاضي محمد بن عبد العزيز ابن أبي الخير الانصاري الذي اختص بأبي الوليد الباجي ت (518 هـ).

وحسين بن محمد بن جيون الصدفي ابو علي بن سكرة ت (514 هـ).

وممن روى عنه أيضا ابنه احمد بن سليمان الباجي أبو القاسم وكان اماما في العلوم فقيها اصوليا مع الفضل والدين تفقه على ابيه واذن له في اصلاح كتبه، وخلفه في حلقته بعد وفاته توفي بجدة بعد منصرفه من الحج سنة (496هـ).

وللباجي ولد آخر اسمه أبو الحسن محمد توفي في حياة ابيه بسرقسطة وكان نبيلا ذكيا مرجوا وقد رثاه أبوه مراثي شجية سياتي ذكر بعضها عند الكلام عن شعره. [1]

مكانته العلمية :

لقد منح الباجي ذكاء متقدا وقريحة جيدة، وقد اخلص لطلب العلم، وضحى وصبر في سبيل الحصيلة فنال منه ما جل به قدره في المشرق وحاز به الرئاسة بالأندلس .

فكان رحمه الله ذو مصارف واسعة وعلوم متنوعة كان فقيها متقنا ونظارا محققا واصوليا بارعا ومتكلما متقنا، ومفسرا واديبا وشاعرا، وما عثر عليه من مصنفاته خير شاهد على ذلك .

وقد اتفق العلماء على جلالته وعلمه وفضله ودينه واليك أقوال بعضهم :

قال الامير ابو نصر بن ماكولا في حقه : انه فقيه متكلم اديب شاعر. [25]

وقال الحافظ أبو علي الصدفي عندما سئل عن الباجي : هو أحد ائمة المسلمين لا يسأل عن مثله ما رأيت مثله.[26]

وقال القاضي عياض : كان أبو الوليد فقيها نظارا محققا رواية محدثا يفهم صيغة الحديث ورجاله متقن المعارف له في هذه الأنواع تصانيف مشهورة جليلة، ولكن ابلغ ما كان فيها الفقه واتقانه على طريق النظار من البغداديين وحذاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل وكان وقورا بهيا مهيبا جيد القريحة حسن الشارة ولم يكن بالاندلس قط اتقن منه للمذهب[27].

وقال ياقوت : أبو الوليد الفقيه المتكلم المفسر الأديب الشاعر[28].

وقال ابن خلكان : كان الباجي من علماء الاندلس وحفاظها. [29]

وقال ابن كثير : هو أحد الحفاظ المكثرين من الفقه والحديث. [30]

وقال السيوطي : أبو الوليد الباجي الفقيه الاصولي المتكلم المفسر الأديب الشاعر. [31]

وقال علي بن سكرة : ما رأيت مثله وما رأيت على سمته وهيئته وتوقير مجلسه وقال هو احد ائمة المسلمين، ولما كنت ببغداد قدم ولده أبو القاسم، فسرت معه الى شيخنا قاضي القضاة ابو بكر الشاشي فقلت له : ادام الله تعالى عزك هذا ابن شيخ الاندلس، فقال لعله ابن الباجي فقلت : نعم فاقبل عليه. [32]

وكان شيوخ القاضي عياض يثنون عليه كثيرا يفضلونه ويفضلون كتبه. [33]

وقال فيه ابن حزم الاندلسي مع ماجرى بينهما من مناظرات ومجالس : «لم يكن للمالكية بعد القاضي عبد الوهاب مثل ابي الوليد رحمه الله.» [34]

وقد ذكر القاضي عياض والمقري : انه لما قدم أبو الوليد الباجي الأندلسي، وجد لابن حزم الظاهري صيتا عاليا، ولطلاوة كلامه قد أمال اليه كثيرا من الناس، ورأى أن أهل الأندلس ليس منهم من هو في قوة جدله وحجته ولم يكن يقوم احد بمناظرته، واخبره الاندلسيون في ذلك، فتصدى الباجي لمناظرة ابن حزم وكان له معه مجالس ومناظرات ظهر فيها تفوق الباجي مما جعل ابن حزم يخرج من مدينة ميورقة[35] وقد كان على رأس أهلها. [36]

شعره :

مع براعة أبي الوليد الباجي بالفقه والاصول والحديث والكلام، فقد كان بارعا بالادب شغوفا بالشعر، وقد برع فيه قبل أن يتجه إلى دراسة العلوم الاخرى، وقد جمع ابنه أبو القاسم شعره، واورد ابن بسام وياقوت والمقري وغيرهم جملة من اشعاره التي قالها في أوصاف ومناسبات شتى منها. [37]

ما روى عن ابي بكر الخطيب البغدادي قال : انشدني أبو الوليد سليمان بن خلف لنفسه :

اذا كنت أعلم علما يقينا ... بأن جميع حياتي كساعة
فلم لا أكون ضنينا بها ... واجعلها في صلاح وطاعة

وقال الباجي وهو يرثي ابنيه وقد ماتا مغتربين :

رعى الله قبرين استكانا ببلدة ... هما اسكناها في السواد من القلب
لئن غيبا عن ناظري وتبؤا ... فؤادي لقد زاد التباعد في القرب
يقر بعيني أن ازور ثراهما ... والصق مكنون الترائب بالترب
وابكي وابكي ساكنيها لعلني ... سانجد من صحب واسعد من سحب
ولا استعذبت عيناي بعدهما كرى ... ولا ظمئت نفسي الى البارد العذب
احن ويثني الياس نفسي عن الاسى ... كما اخطر محصول على المركب الصعب

وقال وهو يرثي ابنه محمدا :

احمـــد ان كنت بعـــدك صابـــرا ... صبر السليم لما به لا يسلـــــم
ورزئت قبـــلك بالنبـــي محمـــد ... ولـــرزؤه ادهـــى لدى واعظـــم
فلقـــد علـــمت بانـــني بك لاحـــق ... من بعـــد ظنـــي انـــني متقـــدم
للـــه ذكـــر لا يزال بخاطـــري ... متصرف في صفـــوة متحكـــم
فإذا نظـــرت فشخصه متخيـــل ... واذا اصخت فصوتـــه متوهـــم
وبكـــل ارضي سواك حاد عن اسمه ... ودعـــاه باسمك مصول بك مضرم
حكـــم الـــردى ومناهـــج قد سنها ... لاولي النهى والحزن قبـــل متمـــم

ومن نظمه ايضا قوله :

ما طال عهـــدي بالديـــار وانما ... انسى معاهدهـــا اسى وتبلـــد
لو كنت انبـــات الديـــار صبابتـــي ... رق الصفـــا بفنائهـــا والجلمـــد

ومن جيد نظمه ايضا قوله :

اسروا على الليـــل البهيم سراهـــم ... فـــمت عليهم في الشمـــال شمائـــل
متى نزلوا ثاوين بالخيف من منـــى ... بدت للهـــوى بالمازمين مخايـــل
فللـــه ما ضمت منـــي وشعـــابها ... ومـــا ضمت تلك الـــربى والمنـــازل
ولما التقينـــا للجمـــار وابـــرزت ... اكـــف لتقبيـــل الحصى وانامـــل
اشارت الينـــا بالغـــرام محاجـــر ... وبـــاحت به منـــا جسوم نواحـــل

وله في معنى الحمد والشكر :

الحمـــد للـــه ذي الالاء والنعـــم ... ومبـــدع السمـــع والابصار والكلـــم
من يحمد الله يأتيـــه المزيـــد ومـــن ... يكفـــر فكـــم نعـــم آلت الى نقـــم

وفاته :

اتفقت كتب التاريخ والتراجم التي أمكننا الاطلاع عليها على ان الباجي توفي بالمرية[38] سنة (474 هـ) الا أنها اختلفت في الشهر واليوم الذي توفي فيه من نفس العام .

فقد ذهب الاكثرون[39] الى انه توفي ليلة الخميس 19 وقيل 17 رجب ودفن بالرباط[40] يوم الخميس بعد صلاة العصر وصلى عليه ابنه ابو القاسم احمد بن سليمان .

ونقل المقري رواية ضعيفة تقول انه توفي في 19 صفر[41] والرواية الأولى هي الراجحة، لأنها رواية الأكثر، ولان ابن بشكوال نقلها عن شيخه القاضي محمد بن ابي الخير احد تلاميذ الباجي فقال : قرأت بخط القاضي محمد بن أبي الخير شيخنا رحمه الله قال : توفي القاضي ابو الوليد رحمه الله بالمرية ليلة الخميس بين العشائين وهي ليلة تسعة عشر خالية من رجب، ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر سنة 474 هـ ودفن بالرباط على ضفة البحر وصلى عليه ابنه ابو القاسم. [42]

وكان سبب مجيئه الى المرية هو العمل على التأليف بين رؤساء الاندلس على نصرة الاسلام وجمع كلمتهم مع ملوك المغرب المرابطين فتوفى قبل أن يتم مهمته قال القاضي عياض : جاء ــ ابو الوليد ــ الى المرية سفيرا بين رؤساء الاندلس يؤلفهم على نصرة الاسلام ويروم جمع كلمتهم مع جنود ملوك المغرب المرابطين فتوفى قبل تمام غرضه رحمه الله. [43]

مؤلفاته :

الف أبو الوليد تصانيف كثيرة في أنواع مختلفة من العلوم قال ابن خلكان وغيره : وصنف كتبا مثيرة .

فقد ألف في الحديث وعلله ورجاله والفقه وخلافه وأصوله وعلم الكلام والتفسير وغيرها من العلوم .

ومن أهم ما وقفنا على ذكره من مؤلفاته : [44] .

1 ــ الاستيفاء في شرح الموطأ، قال القاضي عياض : بلغ فيه الغاية ولم يضع مثله .

2 ــ المنتقى شرح الموطأ، وهو مختصر كتاب الاستيفاء وهو أفضل

كتاب ألف على مذهب الامام مالك وهو مطبوع ومتداول .

3 ـــ الايماء مختصر المنتقى وهو قدر ربع المنتقى .

4 ـــ اختلاف الموطات .

5 ـــ المعاني في شرح الموطأ عشرون مجلدا، وربما يكون هو كتاب الاستيفاء أو كتابا آخر غيره .

6 ـــ التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الصحيح .

7 ـــ مختصر مشكل الاثار وهو اختصار لمشكل الاثار للطحاوى وقد لخص مختصر الباجي القاضي أبو المحاسن يوسف بن موسى الحنفي في كتاب اسماه المقتصر من المختصر من مشكل الاثار. وقد طبع كتاب المختصر بحيدر اباد الركن بالهند طبعة ثانية سنة 1363 هـ وقامت بتصويره بالافست عالم الكتاب ببيروت .

8 ـــ تفسير القرآن لم يكمله .

9 ـــ الناسخ والمنسوخ لم يتمه .

10 ـــ التسديد الى معرفة التوحيد وقد أحال إليه في موضعين من كتابه أحكام الفصول .

11 ـــ إحكام الفصول في أحكام الأصول ، وهو من أهم مؤلفاته في أصول الفقه، وسيصدر قريبا إن شاء الله تعالى بتحقيقنا .

12 ـــ كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج طبع بباريس بتحقيق عبد المجيد تركي، وقد ألفه بعد أحكام الفصول لأنه كان يحيل في كتاب المنهاج إلى كتاب أحكام الفصول في عدة مواضع .

13 ـــ كتاب الاشارات في الأصول، وهو مطبوع بتونس سنة 1344 هـ .

14 ـــ كتاب الحدود في الأصول طبع بتحقيق الدكتور نزيه حماد، الناشر مؤسسة الزعى للطباعة والنشر بيروت ـــ لبنان وسوريا ـــ حمص .

15 ـــ السراج في مسائل الخلاف وهو كتاب كبير لم يتمه .

16 ــ المذهب في اختصار المدونة .
17 ــ شرح المدونة .
18 ــ مختصر المختصر في مسائل المدونة .
19 ــ فصول الاحكام وبيان ما مضى به العمل عند الفقهاء والحكام .
20 ــ فرق الفقهاء .
21 ــ المقتبس من علم مالك بن انس لم يتمه .
22 ــ مسألة مسح الرأس وقد أشار إليه في كتابه أحكام الفصول .
23 ــ مسألة غسل الرجلين .
24 ــ مسألة اختلاف الزوجين في الصداق .
25 ــ تخريج غرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناضرة .
26 ــ السنن في الرقائق والزهد .
27 ــ سنن الصالحين وسنن العابدين .
28 ــ التبيين لمسائل المهتدين .
29 ــ تهذيب الزاهر لابن الانباري .
30 ــ الانصار لاعراض الائمة الاخيار .
31 ــ رسالة بتحقيق المذهب .
32 ــ كتاب النصيحة لولديه .

وقد فقد الكثير من آثاره مع ما فقد من الثروة العلمية التي تركها سلف هذه الأمة .

الهوامش

(1) ترتيب المدارك 4 /802، ومعجم البلدان : 11 /247، والصلة : 1 /197 ووفيات الأعيان : 2 /408.

(2) اللباب : 1 /169 : ومعجم قبائل العرب : 1 /116.

(3) انظر صفة جزيرة الأندلس : 5، ومعجم البلدان : 1 /262، واللباب : 1 /71 وغرناطة : هي أقدم مدن كورة البيرة من عمالة الأندلس واعظمها وأحسنها ومعنى غرناطة بلسان عجم (رمانة) سمى البلد بذلك لحسنه معجم البلدان : 4 /195.

(4) ترتيب المدارك : 4 /202 معجم البلدان : 4 /324 صفة جزيرة الأندلس : 152.
(5) وهي مدينة عظيمة بالأندلس، وكانت تسمى حمص وبها كان بنو عباد وهي غرب قرطبة معجم البلدان : 1 /195.
(6) وباجة تقع اليوم في البرتغال على بعد 140 كلم إلى الجنوب الشرقي من لشبونة، هامش وفيات الأعيان : 2 /409.

(7) انظر اللباب : 1 /82، وصفة جزيرة الأندلس : 36، وترتيب المدارك : 4 /803 ومعجم البلدان : 1 /314، ووفيات الأعيان : 2 /409.
(8) انظر اللباب : 1 /82 ومعجم البلدان : 1 /314، والديباج المذهب : 12.
(9) بطليوس : مدينة كبيرة بالأندلس من أعمال ماردة على نهر آنية غربي قرطبة : معجم البلدان : 1 /447.
(10) الصلة : 1 /198.
(11) الصلة : 1 /199، ووفيات الأعيان : 2لله40.

(12) سرقسطة : بلدة مشهورة بالأندلس تتصل أعمالها بأعمال تطيلة، معجم البلدان 3 /212.
(13) بلنسية : كورة ومدينة بالأندلس متصلة بجوزة كورة تدمير وهي تقع شرقي قرطبة، معجم البلدان : 1 /490.
(14) مرسية : مدينة بالأندلس من أعمال تدمير اختطها عبد الرحمٰن بن الحكم وسماها تدبير بتدمر الشام معجم البلدان : 5 /107.
(15) دانية : مدينة بالأندلس من أعمال بلنسية على ضفة البحر شرقا منها شيخ القراء أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني معجم البلدان : 2 /234.
(16) نفح الطيب : 4 /68.

(17) ترتيب المدارك : 4 /804.
(18) ترتيب المدارك : 4 /804.
(19) نفح الطيب : 2/77.

(20) انظر نفح الطيب : 6 /5 وما بعدها.
(21) انظر في رحلة الباجي إلى المشرق : ترتيب المدارك : 4 /802، ونفح الطيب : 2 /67، ووفيات الأعيان : 2 /408 والصلة : 1 /197 والديباج : 120، وشذرات الذهب : 3 /334.
(22) نفح الطيب : 2 /29.

(23) انظر في تلاميذه المصادر السابقة.

(24) انظر ترتيب المدارك : 4/805، والديباج المذهب : 40 وشجرة النور : 121.
(25) نفح الطيب : 2 /68.
(26) ترتيب المدارك : 4 /804.

(27) المصدر السابق : 4 /805.
(28) معجم الأدباء : 11 /246.

(29) وفيات الاعيان : 2 /408.
(30) البداية والنهاية : 12 /112.
(31) طبقات المفسرين : 13.
(32) الصلة : 1 /197، ونفح الطيب : 2 /67.
(33) ترتيب المدارك : 4 /804.
(34) المصدر السابق : 4 /803.

(35) ميورقة جزيرة في شرقي الأندلس في البحر الزقاق فتحها المسلمون سنة 290 هـ، كانت قاعدة ملك مجاهد العامري وينسب إليها كثير من العلماء معجم البلدان 5 /246 صفة جزيرة الأندلس : 188.
(36) ترتيب المدارك : 4 /805، نفح الطيب : 2 /83.
(37) انظر في اشعاره : هذه الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة أق 2 /94، معجم الأدباء : 11 /249، نفح الطيب : 2 /74، ترتيب المدارك : 4 /807.

(38) المرية : هي مدينة كبيرة من أعمال الاندلس وهي إحدى أبواب الشرق منها يركب التجار، وفيها تحل مراكبهم، وفيها مرفأ ومراسي للسفن والمراكب يضرب البحر سورها، وهي غير مرية بكشى التي كان يركب من مرساها إلى بلاد البربر معجم البلدان : 5 /119.
(39) وفيات الأعيان : 409/2 ترتيب المدارك : 4 /806 نفح الطيب : 2 /76، الديباج المذهب : 122 طبقات المفسرين : 13 شذرات الذهب : 3 /344، الصلة 3 /199.
(40) الرباط هو اسم موضع بالمرية كان يرابط به المجاهدون. صفة جزيرة الأندلس : 183.
(41) نفح الطيب : 2 /76.
(42) الصلة : 1 /189.
(43) ترتيب المدارك : 4 /808.

(44) اعتمدنا في تخريج كتبه على ترتيب المدارك : 4 /806، ومعجم الأدباء : 11 /248، ووفيات الأعيان : 2 /409، ونفح الطيب : 2 /69، والبداية والنهاية : 12 /122، وطبقات المفسرين : 14، والديباج المذهب : 121، وشجرة النور : 121، وكشف الظنون : 19، 419، 1907، وايضاح المكنون : 1 /48، 71، 74، 225، 269، 285، 303، 558، و 2 /29، 193، 267، 277، 289، 233، 606، وبروكلمان : 1 /419 والذيل : 1 /743.

تأثر قدامة بن جعفر بالنقد اليوناني من خلال كتابه «نقد الشعر».

احمد العلمي
كلية الآداب مكناس

لكي نتناول بالدراسة هذا الموضوع علينا أن نراعي في البحث الجوانب التالية :

الترجمة وبواعثها ـــ أهم ما ترجم من آلاثار الأدبية اليونانية إلى عهد قدامة ـــ نظرة موجزة إلى كتابي «الشعر» و «الخطابة» لأرسطو ـــ ردود الفعل التي أحدثاها في الأوساط الأدبية العربية ـــ المعركة التي قامت بين أنصار الثقافة اليونانية والعربية القديمة ـــ نظرة موجزة إلى ثقافة قدامة ـــ تعريف قدامة للشعر ـــ رأيه في أن الشعر صناعة ـــ نظرية الحدود الوسطى عنده ـــ التناقض والجودة الفنية ـــ عناصر الشعر البسيطة والمركبة ـــ الغلو في الشعر عند قدامة.

الترجمة عن الفكر اليوناني وبواعثها :

لا ينكر أحد تأثير الثقافة اليونانية في الثقافة العربية، وقد ابتدأ ذلك منذ أواخر الدولة الأموية وازداد نموا وازدهارا في عهد الدولة العباسية، وقد شمل هذا التأثير نواحي عدة في ميدان العلوم العقلية بمختلف أنواعها، وكذا في الفلسفة والمنطق، وبقدر ما كانت هذه الميادين مزدهرة من حيث الترجمة والنقل، كانت في ميدان الأدب ضئيلة نسبيا لأسباب سنتعرف عليها بعد حين. فابن النديم يحدثنا عن أول نقل حدث في الاسلام كان بفضل خالد

بن يزيد بن معاوية على يد «اصطفن» وبمرور الأيام تعددت الترجمة، وكثرت المواضيع والكتب التي نقلت من اللغة اليونانية إلى العربية عن طريق السريانية، وسيطول بنا الوقت لو أننا استعرضنا أسماء جميع المترجمين ومجموع ما ترجموه إلى اللغة العربية، ولكن سنكتفي بأهم ذلك مما له علاقة بموضوعنا بالذات.

كانت هناك بواعث كثيرة لهذه الترجمة من جملتها أن العهد الأموي — كما يقول أحمد أمين[1] — كان عهدا بدويا، فلما جاء العصر العباسي رأى الناس أن حياة الحضارة لا بد وأن تستند إلى العلم، وأن الحركة الدينية أيضا قد نشطت فظهرت فرق المتكلمين ومن بينهم المعتزلة أنصار العقل.

فاحتاج الناس إلى الجدل وإلى التسلح بالمنطق اليوناني للدفاع عن الاسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى، وما لبث هذا المطلب أن أصبح غاية لذاته، كذلك صار أقوام البلدان المفتوحة يدخلون علومهم في التمدن الاسلامي، ومن جملة البواعث كذلك خاصة في العصر العباسي ميل بعض الخلفاء إلى العلوم الفلسفية.

ويزيد أحمد أمين قائلا : « ونحن إذا استعرضنا ما حكي عن الترجمة ونشأتها أمكننا أن نستنتج ما يلي : أنه قد عني في الدولة العباسية بالطب بسبب الحاجة إليه وبعد أن كانت محاولات الترجمة في العهد الأموي فردية تحولت في العصر العباسي إلى عمل أمة، بعد أن اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية عن طريق الفرس، ثم النصارى فنقلت العلوم والآداب اليونانية من السريانية إلى العربية بتشجيع من الخلفاء أنفسهم. وقد أثرت الثقافة اليونانية على الثقافة العربية من حيث الشكل والمضمون. فمن حيث الشكل ظهر تأثير المنطق اليوناني في العلوم العربية حتى قال عنه ابن سينا : إنه خادم العلوم ».

أما من حيث الموضوع فقد كان للفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني أثر كبير في تعاليم المتكلمين وفي الفلسفة الاسلامية بوجه عام. وأما البلاغة

اليونانية فقد أثرت هي الأخرى في علم البلاغة العربية كما سنرى. وإذن فالتأثير اليوناني كان قويا في ميدان الفلسفة والعلوم العقلية الأخرى باهت الظلال في الأدب لأن الفلسفة والعلوم ـــ كما يقول أحمد أمين ـــ عالمية، بينما الأدب قومي، زيادة على أن الفلسفة والعلوم نتاج العقل والعقل قدر مشترك بين الأفراد والأمم. أما الأدب فلغة العواطف. وليس للعواطف منطق يضبطها، والأدب ظل الحياة الاجتماعية، ولذا تذوق العرب منطق أرسطو، ولم يتذوقوا الياذة هوميروس[2].

وسبب آخر أن الأدب اليوناني أدب وثني، والذوق العربي إبان ترجمة العلوم لم يستسغ هذا النوع من الأدب بدافع الإسلام. ومع ذلك فقد كان لليونان أثر بالغ في اللغة والأدب العربيين من عدة وجوه، فانتقلت كلمات ومصطلحات يونانية الأصل إلى التعبير العربي كما ترجمت حكايات وقصص يونانية إلى اللغة العربية ابتداء بابن المقفع. أضف إلى هذا أن الحكم اليونانية تسربت إلى الثقافة العربية وكتبها. وقد كان للنساطرة واليعاقبة دور كبير في ترجمة عدد كبير من الكتب اليونانية التي نقلوها من هذه اللغة إلى السريانية ثم العربية.

إلا أن هذه الترجمة اتسمت بقلة الابتكار وبعدم الوفاء للأمانة في النقل، حتى يمكن أن يعزى الكثير من الأخطاء التي وقع العرب فيها من الناحية العلمية كان منشأها ذلك.

وسوف أقتصر في حديثي هذا على ذكر ما ترجم من الكتب اليونانية إلى العربية في هذا العصر الذي نتحدث عنه، وخاصة الأدبية منها وبالضبط عن كتابي : «الخطابة» و «فن الشعر» اللذين كان لهما بعض الأثر في الدراسات الأدبية والنقدية إذّاك.

أهم ما ترجم من آلاثار الأدبية اليونانية، وأثر ذلك في الأوساط الأدبية العربية :

وقد ترجم إلى اللغة العربية في العصر العباسي أهم تآليف أرسطو، ومن بينها كتاب «فن الشعر» وهو واحد من كتبه في المنطق وقد عرف عند الفلاسفة العرب باسمه اليوناني «البوطيقا» ويظهر أن أول من قام بتلخيصه إلى العربية هو الفيلسوف أبو يعقوب الكندي أواسط القرن الثالث الهجري، وترجمه لأول مرة إلى العربية أبو بشر متى بن يونس القنائي المتوفى سنة 328 هـ. ثم تعاقب على ذلك بعده عدد من الفلاسفة فلخصوه وشرحوه، ومن أشهرهم الفارابي المتوفى سنة 339 هـ، ويحيى بن عدى، وابن سينا المتوفى سنة 437 هـ. وابن رشد المتوفى أواخر القرن الهجري السادس، ومن خلال حديث ابن النديم في الفهرست عن هذا الكتاب يتبين لنا أنه كان معروفا في بعض الأوساط الفلسفية العربية منذ أواسط القرن الثالث للهجرة.

« ان تمثل كتاب «الشعر» في البيئة العربية، سار على درجات ثلاث : أولاها الترجمة ويليها التلخيص والتفسير، ثم يليها التأثر واقتباس بعض آلاراء. تم العمل الأول في بيئة المترجمين السريان، وتم العمل الثاني في بيئة الفلاسفة وتم العمل الثالث في بيئة البلاغيين والبلغاء » [3] إلا أن تأثير هذا الكتاب في النقد العربي القديم يكاد يكون معدوما، ويرجع ذلك إلى سببين : الأول يتصل بمضمون الكتاب. فإذا كان الشعر العربي غنائيا صرفا فإن كتاب أرسطو هذا إنما هو نظرية مفصلة للمأساة في الشعر اليوناني، وفيه أحاديث عن الملهاة وشعر الملاحم، ولذلك لم يكن من طبيعة هذا الكتاب أن يلقى قبولا في الأوساط الأدبية، أو أن يكون مفهوما في هذه الأوساط في العصر الذي ترجم فيه. نعم ربما كان ذلك ممكننا لو رافقته ترجمة بعض آلاثار الشعرية اليونانية وبخاصة بعض المآسي اليونانية وهذا ما لم يحدث أبدا. أضف إلى ذلك أن المترجم نفسه لم يكن واعيا بموضوع الكتاب الذي ترجمه حق العلم، ولذا جاءت هذه الترجمة مشوهة.

وهذا ما يجعلنا مدركين تمام الإدراك للنتائج السيئة في المفاهيم الخطيرة التي تنشأ عن مثل هذه الترجمة القاصرة، كما أن «متى» أبقى كثيرا من المصطلحات اليونانية بدون ترجمة إما لأنه لم يجد ما يقابلها بالعربية، أو لأنه

لم يجد معناها في العربية، أو لأنه لم يفهمها، وباختصار يمكن أن نقول في هذا الأسلوب بأنه غريب عن أساليب العربية فعباراته عبارة عن مترجم ينقل أفكارا لا يفهمها إلى لغة لا يتقنها، وهذا ما جعل بين الكتاب والفهم العربي اذاك حاجزا سميكا من عدم الفهم له، خاصة في الأوساط الأدبية.

أما الأوساط الفلسفية فقد كانت متعودة على الأفكار والتعاريف الفلسفية.

وعند«جبريلي» ان تلخيص ابن سينا وابن رشد لهما قيمة في تاريخ الأدب العربي نفسه، فهما يبدآن وينهيان المحاولة الأولى والأخيرة لوصل العالم الثقافي الاسلامي بقواعد الشعر كما يرسمها أرسطو.

ولكن القارىء لهذه الشروح والتلخيصات للفلاسفة المسلمين أنفسهم يخرج أيضا مقتنعا بأن الأوساط الفلسفية نفسها لم تفهم هذا الكتاب حق الفهم. ومع ذلك فقد كان لهذا الكتاب تأثير مباشر وغير مباشر في تاريخ الأدب والنقد العربيين:

فأما التأثير المباشر فيتمثل في أن بعض الأفكار التي وردت في الكتاب قد تسربت بطريقة أو بأخرى إلى كتب النقد التي ألفت في هذه المرحلة خاصة في كتاب «نقد الشعر» لقدامة كما سنرى، وأما التأثير غير المباشر فيتجلى في كونه كان حافزا للنقاد العرب بأن يؤلفوا كتبا جديدة في نقد الشعر[4]، حتى يبتعدوا عن النقد الجزئي التذوقي، وحتى يتجنبوا الفوضى والاستطراد في أحكامهم على الشعراء.

أما الكتاب الثاني فهو كتاب «الخطابة» لأرسطو، وقد ترجم قديما كما يقول ابن النديم في الفهرست، وإن كان لم يذكر اسم مترجمه الاول، فلما جاء اسحاق ابن حنين أعاد ترجمته. وقد عرف الكتاب منذ أواسط القرن الثالث الهجري بل قبل ذلك حتى لنجد أدباء القرن الثالث قد كانوا على علم بالكتاب مثل الجاحظ وابن قتيبة وغيرهما.

وقد كانت عبارة الترجمة القديمة رديئة، مما جعل شأن هذه الترجمة لا

تحبب للأدباء مثل هذه آلاثار اليونانية، وموضوع الكتاب هو البحث في أنواع الخطابة، وفي العواطف والانفعالات للخطيب والسامعين وكذا العبارة الخطابية ومثل هذه المواضيع لم تكن غريبة عن الفهم العربي.

ولئن كان ابن الأثير ينكر تأثير هذا الكتاب في الخطباء العرب، فإن تأثيره عند النقاد البلاغيين كان أثرا ثابتا، فقد كانوا يلتقون معه في بعض النظرات الجزئية، ومثل هذه الأشياء تعد من التأثيرات المباشرة لهذا الكتاب. وأما عن التأثير غير المباشر فنعني به رد الفعل الذي أحدثه كتاب «الخطابة» في الأوساط الأدبية، لما كان له من أثر في بعث الدراسات الأدبية شعرية كانت أم نثرية.

وسوف نرى أن معظم أفكار قدامة النقدية المتأثرة بالنقد اليوناني في كتابه «نقدالشعر» إنما جاءته من هذا الكتاب على نحو ما سندرس. كما أن معظم كتب النقد والبلاغة والبيان التي ظهرت في القرن الثالث الهجري يمكن اعتبارها أثرا غير مباشر للكتاب.

« ومهما يكن من شيء، فقد شعرت الحياة الأدبية للعرب شعورا قويا بهذه المحاولة من الفكر اليوناني أن يقنن للشعر العربي ... وكانت هذه المحاولة مسايرة لاتجاه الحياة العلمية كلها، ومع أن طبيعة الشعر تنافي هذا الاتجاه التقنيني، فقد كانت له في العصر الذي نتحدث عنه هذه الميزة : إنه كان مبشرا بتخليص البلاغة المعاصرة من سلطان الأقدمين وأصبحت المعاني تعرف بالفلسفة خيرا من أن تعرف بالشعر القديم، والأساليب وإن التمست نماذجها المختارة من الشعر المأثور، قد يهتدي إلى معرفة مواطن الحسن فيها بالنظر العقلي فيصبح الناقد وفي يده معيار الجودة » (5).

وتلقت الأوساط الأدبية هذا التأثير اليوناني بكثير من الاهتمام، وأعجبت به أيما إعجاب حتى اكتسب له أنصارا ومُرِيدين، يذودون عنه ويفتخرون بانتسابهم إليه والنهل من منابعه، فلم يقتصدوا ولم يقللوا في تبجحهم، فالفارابي يحكم على الشعر العربي بأنه يدور حول «الفهم

والكدية ».

كما حكم على النقد العربي بأنه لم يشعر إلا بقليل من القوانين الشعرية بالنسبة إلى ما شعر به أرسطو.

وهذا «متى» يقول في مناظرته لأبي سعيد السيرافي مفتخرا باليونان :

« إنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر العالم وباطنه وبفضل عنا يتهم ظهر ما ظهر، ونشأ ما نشأ من أنواع العلم ... ولم نجد هذا لغيرهم » (6) ومثل هذه الادعاءات نجدها كثيرا عند قدامة في إعجابه بحكماء وفلاسفة اليونان في «نقد الشعر».

وبالمقابل لهؤلاء ظهرت جماعة من الأدباء والنقاد الذين كانوا معجبين بالتراث العربي القديم، فلم يقفوا جامدين لهذا التحدي السافر.

فالآمدي يؤلف كتابا في «تبيين غلط قدامة». وابن قتيبة يقول في كتابه «أدب الكاتب» : لو سمع أرسطو ما قاله الرسول لعد نفسه من البكم». والقاضي الجرجاني يقول في صدر كتابه «الوساطة» :

« إنا نقُول ــ أيدك الله ــ إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ». وأبو سعيد السيرافي يرد على ادعاء متى في مناظرته له قائلا : « .....وهذا تخليط وزرق وتهويل ورعد وبرق » (7).

والجاحظ يصف أرسطو بالْعَي وينعته بأنه غير موصوف بالبيان.

ومن كل ما تقدم يمكننا نحن أن نستنتج أن « أرسطو لم يكن غريبا عن العرب بل يكاد يكون من بين القدماء الوحيد الذي أغرم به العرب، وقبلوا تفكيره وانتفعوا به عندما أكبوا على تدوين علومهم، انتفعوا به في المنطق الذي وضع المقاييس للتفكير والاستنتاج، وانتفعوا به في الأخلاق والسياسة وأخيرا انتفعوا به في البلاغة والنقد وطاوعتهم في الانتفاع بهما حساسية دقيقة في تذوق الكلام وفرز أساليبه، وهم في ذلك يتحدثون عنه

كما يتحدثون عن واحد منهم يعرفونه حق المعرفة [8].

نظرة موجزة إلى ثقافة قدامة.

ومن هؤلاء الذين كانوا أشد اتصالا به وبكتبه وبالثقافة اليونانية عامة قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، وقد كان من أوسع أهل زمانه علما وأغزرهم مادة، وأحسنهم معرفة. يقول عنه ابن النديم في الفهرست : « كان قدامة أحد البلغاء الفصحاء، والفلاسفة الفضلاء. وممن يشار إليه في علم المنطق » [9]. ويقول المطرزي : « وقيل هو أول من وضع الحساب » ويذكر ابن النديم لقدامة تفسيره بعض المقالة الأولى من السماع الطبيعي وزاد صاحب كشف الظنون أن الكتاب اسمه «سماع الكيان».

ومن أشهر كتبه التي يذكرها له ياقوت كتاب السياسة، والخراج، وصناعة الجدل، أما كتاب الخراج فقد تناهى فيه بوصف النثر في المنزلة الثالثة من الكتاب، وهذه الثقافة جعلته يشارك في النقد، إذ المنزلة الثالثة من كتاب الخراج إنما كانت صدى لكتاب أرسطو في الخطابة، وإن استكماله لمراحل المنطق الارسطاليسي ـــ وكتاب الشعر مرحلة أخيرة فيه ـــ هو الذي جعله يقوم بتأليف كتاب «نقد الشعر» [10]. ويقول ياقوت : « إن قدامة قرأ صدرا صالحا من المنطق وإنه لائح على ديباجة تصانيفه، مثل كتابه «نقد الشعر» كما سنرى من حيث تقسيماته المنطقية وحدوده وتعريفاته وجدله وقياساته، بل إنه استشهد بأقوال بعض الفلاسفة اليونان وحكمائهم، ونعتهم بصفات محمودة في ميدان العلم والفلسفة، مما يدل على مقدار ما يكن لهم من الاعجاب.

ويتساءل بدوى طبانة عما إذا كان قدامة قد اتصل بالثقافة اليونانية عن طريق اللغة اليونانية، أم انها وصلت إليه مترجمة إلى إحدى اللغتين : السريانية أم العربية ؟. ولكن بعد هذا لا يستبعد أن يكون اتصاله بها عن طريق اللغة اليونانية.

والحقيقة أن قدامة قد اتصل بالثقافة اليونانية عن طريق اللغة السريانية وأنه لم يكن يحسن اللغة اليونانية أبدا مثله في ذلك مثل «متى» وغيرهما من نصارى العراق الذين كانوا يشتغلون بالكتابة والدواوين.

وإذا كنا ندرس قدامة كناقد متأثربالثقافة والنقد اليونانيين فيجب أن نحصر بحثنا في بعض التشابه والاختلاف، أو التقارب بينه من جهة، وبين ما نجد من ذلك في النقد اليوناني الذي نذهب جازمين أنه اطلع عليه مترجما ضمن ما ترجم من أنواع الثقافات المختلفة في العصر العباسي إلى اللسان العربي.

وسنتوقف بصورة خاصة عند كتابي الشعر والخطابة لأرسطو لأنهما كانا المنبعين اللذين نهل منهما قدامة وعل، وتوقف عندهما كثيرا. وكان يعجبه بل يتمنى أن يأتي بشبه لهما في التأليف في النقد العربي.

تعريف قدامة للشعر :

إن المنهج الذي سلكه قدامة في تأليف كتابه «نقد الشعر» يبين لنا بجلاء مدى طغيان الروح العلمي وأسلوب التفكير المنهجي، واستبداد الفلسفة والمنطق بعقل مؤلفه، والذي يبدو أن عمله في هذا الكتاب كان أول محاولة جادة لتطبيق أصول المنطق اليوناني على الشعر العربي. وفي بداية كتاب «نقد الشعر» نرى أن تفكير قدامة قد اصطبغ بالصبغة المنطقية، ذلك أنه يضع الحدود والفواصل والأجناس والأنواع والذات والعرض في تعابيره ومصطلحاته مما وعى عن المعلم الأول من ناحية قواعد النقد. ويقابلك بتفكيره المنطقي الصادم منذ الصفحة الأولى من كتابه فيبدو متأثرا بالمنطق الارسطاطالسي متجاوزا المفهوم اليوناني للشعر. فهو في تعريفه للشعر شديد الحرص على أن يكون هذا الحد مكونا من جنس وفصل حتى يكون حائزا له عما ليس بشعر.

يقول : « إنه ـــ أي الشعر ـــ قول موزون مقفى يدل على

معنى »[11]. « إن قدامة لا يحتاط في تعريفه كما احتاط الفارابي من بعد بقوله : إن للعرب من العناية بنهايات الأبيات التي في الشعر أكثر مما لكثير من الأمم التي عرفنا أشعارهم ». ولا يحتاط شأن ابن سينا حين قال : « الشعر كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفاة »[12].

وقدامة متشبع بالتاثر اليوناني، وكتابه «نقد الشعر» مؤلف على طريقة الفلاسفة حين يبدأ بحد الشعر وبيان أقسامه، وفي فلسفة الحد عنده. إن الشعر في تعريف قدامة «قول» وأول ما نلاحظه في هذا التعريف انه قد خلا من صفة الشعر الذاتية التي ذكرها أرسطو وهي «المحاكاة» وهذا الفرق لا بد أن يبعد قدامة عن روح كتاب الشعر وهو يلحق هذا التعريف بتحليل فلسفي للشعر إلى مادة وصورة.

والمادة كما نفهم من تحليل قدامة هي المعاني والأغراض، والصورة تكمن في طريقة النظم. والتأثر بعبارة المناطق واضح في تعريفه للشعر. يقول شوقي ضيف في ذلك : « وواضح أنه يستمد مباشرة من منطق أرسطو وما ذكره عن الحدود والتقسيمات وأجزائها التي تتكون منها ».

وقد تناول طه حسين هذا الحد في مقدمته لكتاب (نقد النثر) فارتأى أنه على الرغم مما فيه من تفكير فلسفي « فإنه لا يفيد أن قدامة قد فهم كتاب «الشعر» أو أنه على أقل تقدير ينقل عنه، ذلك بأن أرسطو ينحي باللائمة في كتابه هذا على من يسمون الكلام المنظوم شعرا ». ولهذا فهو يفترض في هذا أحد أمرين : إما أن قدامة لم يطلع على كتاب الشعر لأنه لم يكن ترجم بعد إلى اللغة العربية. أو لأنه اطلع على الأصل اليوناني، أو على ترجمة سريانية يتيسر له فهمه.

وعند شوقي ضيف أن أغلب الظن أنه قرأ الترجمة العربية لكتاب الشعر، وقرأ الملخص السابق لها عند الكندي، وفي الوقت الذي ينكر طه حسين على قدامة معرفته بكتاب الشعر، نراه يثبت له : إحاطة تامة بكتاب الخطابة.

ويقول ضيف : والحق أنه أحاط بهما معا. وفي رأيه أنه تأثر في تعريفه ـــ من الوجهة العامة ـــ بتعريف أرسطو للمأساة، فقد رآه يضمن تعريفه لها العناصر التي تتكون منها في رأيه، وهي : اللفظ، والمعنى، والوزن، والقافية. وقبل أن يتحدث عن كل نوع من ذلك، قال : إن الشعر صناعة، وهو قول يستمده من مقدمات أرسطو في كتابه «فن الشعر». ورغم ذلك فإننا نجد هذه الفكرة نفسها عند ابن سلام الجمحي قبله. « وكما سمت اليونان الشعر صناعة والشاعر صانعا، كذلك كان العرب يعدون الشعر من الصناعات قبل أن تنقل إليهم آثار الفكر اليوناني [13].

ويقصد قدامة بالصناعة معنى التقنية في الانتاج الأدبي.

ويتطرق قدامة إلى نظرية الحدود الوسطى، ولعل هذه النظرية من النظريات التي شغف بها أرسطو في كتابه «الخطابة» : « إنه إذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال، فإن الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكد، هذا هو الفرض الذي من أجله يدمن الفنيون المحسنون النظر إلى أعمالهم [14] ... ».

وقدامة من خلال حديثه في هذا الفصل الأول من كتابه عن وضع الشعر موضع الصناعات والمهن، وعن مراتب الجودة والرداءة، يدخل في الحديث عن صفات الشعر.

عناصر الشعر البسيطة والمركبة عند قدامة :

فالشاعر عند قدامة ليس بالحكيم ولا بالمنطقي ولا بالخلقي.

« وليس يوصف بأن يكون صادقا ..... »

« ونحن إذا قابلنا كلام قدامة هذا بما في الفقرة الخامسة من ملاحظات أرسطو التي قدم بها الاعتراضات الاثنى عشر، وجدناه ينهج نهج أرسطو يسايره في ما يقرره، وما دام أرسطو قد قبل حتى الاحتمالات القليلة

الوقوع أو الكثيرة الوقوع، وما دام قد قبل حتى الاستحالات، فلم لا يقبل «قدامة» هذه التناقضات أيضا ؟ ولم لا يقبل أي معنى كائنا ما كان ولو كان متناقضا بل لم لايقبله في وقته الحاضر ولا يلتفت إلى نسخه في وقت آخر ما دام «اوريبيد» يصف الرجال على ما هم عليه في الوقت الحاضر لا على ما كانوا عليه، ولا على ما ينبغي أن يكونوا عليه ؟ » [15].

ويعقد قدامة بابا للحديث عن عناصر الشعر البسيطة والمركبة، ويرسم منهاجا لكتابه «نقد الشعر» والخطة التي ينوي اتباعها فيما بعد.

ويبدو هنا قدامة منطقيا صرفا في تحليله للشعر إلى عناصر أربعة هي البسيطة وإلى عناصر مركبة، فالأولى يمكن أن تستفاد من دراسة حد الشعر وهي : اللفظ والوزن، والقافية، والمعنى، ثم ائتلاف هذه العناصر مع بعضها، ويستنتج أن الشعر يتألف من ثمانية عناصر بسيطة مركبة على الناقد أن يهتم بكل منها لكي يميز جيد الشعر من رديئه بدراسته كل عنصر منها على حدة.

وليعلم الصفات التي إذا ائتلفت مع غيرها صارت جيدة، وحتى نبتعد عن نقد الذوق الخالي من مثل هذه القواعد.

ومن حقنا هذا أن نعترض على قدامة لأنه من العبث أن نحاول في عصرنا أن نضع شيئا نسميه معايير الشعر ونلزم الناس ـــ في كل مكان ـــ باتباعها. فهذا مغالاة في الموضوعية النقدية.

ولأن هذه النظرة لا تأخذ بعين الاعتبار وسائل التطور. كما يحق لدارس قدامة أن ينعته بأنه بهذا التحديد والتقنين يكون قد وصل إلى القمة من الموضوعية ـــ في هذا الباب، في نظريته إلى الشعر. وعند شوقي ضيف « ان نظرية الحدود الوسطى التي يذكرها قدامة إنما هي قبس من كتاب الخطابة لأرسطو، لا يراد بها إصابة الحق وإنما يراد بها الاقناع، ولذلك تستخدم في إثبات النقيضين » [16]. ويسترسل قدامة فيقرر فكرتين أساسيتين عنده.

أولها : أن للشاعر أن يطرق كل باب من أبواب الشعر، وأن المعاني كلها صالحة له أن ينظم منها في شعره ما شاء، ويتكلم منها فيما أحب شريطة أن يجيد إجادة فنية حتى يمكنه أن يشعر قارئه لشعره أنه صادق في قوله، وإذاك ليس لأحد أن يحظر عليه أي معنى من المعاني. وحجته في ذلك أن المعاني بالنسبة للشعر بمنزلة المادة الموضوعة والشعر فيها كالصورة، ومن هنا يجد قدامة منفذاً لربط الشعر بالأخلاق، وإذن فالشعر لا يحسن أو يقبح بسبب أخلاقي وإنما بجودة صناعته. وعند شكري محمد عياد « إننا نلمح في هذه الفكرة أثرا مباشرا لكتاب الشعر » [17]. والحقيقة أننا سنجد أفكارا يتجلى فيها عنده تأثير الثقافة اليونانية بشكل أوضح حتى لتظهر سافرة.

والفكرة الثانية عند قدامة : إن الشاعر الذي يناقض نفسه في قصيدتين لا يعاب عنده في مناقضته لنفسه كأن يمدح الشيء مدحا حسنا في قصيدة، ثم يعود لذمه ذما حسنا في قصيدة أخرى، بل إنَّ ذلك دليل على مهارة الشاعر وحذقه إذا هو أجاد المدح والذم معا.

أما التناقض المعيب في نظره فمناقضة الشاعر نفسه في مناسبة واحدة وفي قصيدة واحدة، لأنه ليس هناك ما يبرر هذا التناقض، وهذا رد صريح منه لبعض الناس الذين ينتقدون الشعر الذي يحتوي على فحش أو تناقض، وعنده أن ذلك ليس عيبا حقيقيا من عيوب الشعر. ويمثل لذلك بشعر امرىء القيس فينفي عنه التناقض.

وقد وصف بعض النقاد قدامة بأنه يتعسف كثيرا حينما ينكر التناقض بين القولين في شعر امرىء القيس، ولكن قدامة المنطقي يريد أن يخضع الأمثلة ـــ في بعض الأحيان ـــ إلى ما يريد أن يقرره من قواعد.

أما الأسلوب الذي استعمله في هذا الباب فمليء بالمصطلحات المنطقية من حد وجنس، وفصل، وحائز، وأسباب، ووسائط، ويقول قدامة : « وكما يوجد في كل محدود معاني حده، لأن الانسان مثلا يحد بأنه حي ناطق ميت » [18].

وهذا التعريف للانسان عنده نجد له مثيلا عند الرواقيين والفلاسفة اليونان وهو ما قال به الفيلسوف «زينون» قديما، وعنده أن الحيوان نوع والانسان جنس، والحد عند المناطقة أن يحيط بالشيء ويفصله عما ليس منه فصلا تاما، فالحد يتألف من فصول أي عناصر، وكل عنصر له موضعه الذي لا يستغني عنه.

وهكذا ينتهي قدامة إلى أن : الأثر الشعري يجب أن يدرس في نواح مفردة وأخرى مركبة، وكان من الطبيعي المنطقي أن يقيم كتابه على هذه الأسس ولذا جاءت أفكاره في بقية الكتاب تدعم ما رسم له منذ البداية.

ولعل هذا الحرص منه على وضع التقسيمات والحدود واخضاع الشعر إلى القاعدة والقياس هو ما جلب لقدامة الكثير من الاعتراضات قديما وحديثا. يقول مثل محمد زغلول سلام « إذا ما انتقلنا إلى كتاب نقد الشعر فإننا ننتقل إلى التقنين والتعريف والتصنيف، ونترك الحديث عن الشعر وجوانبه الفنية وتحسس جمال الشعر بذوق وشعور إلى ضرب جديد من التعرف إلى الشعر بطريقة العقل وقياسه بمقاييس المنطق والصواب والخطأ » (19).

ويتحدث شكري محمد عياد عن أقسام كتاب «نقد الشعر» ويقول : وهذه محاولة واسعة المدى لتنظيم علم الشعر تنظيما أشبه بالعلوم العقلية وتحويله من الدراسة الجزئية والموازنات الجزئية إلى أن يكون علما معياريا يوقف به على تمييز جيد الشعر من رديئه بوجه عام » (20).

ثم يعقد فصلا في نعوت المعاني الدال عليها الشعر.

وقبل أن يتناول هذا الموضوع بالدرس، يتحدث عن الغلو في الشعر فيرى الناس منقسمين إلى قسمين : قسم استحسن الغلو والمبالغة في الشعر، وهو الرأي الذي استحسنه قدامة نفسه، وقال عنه : « إن الغلو عندي أحسن المذهبين » وقال عنه : إنه قول العالمين بالشعر » وأنه قول الفلاسفة اليونانيين في الشعر.

وهذا تصريح واضح منه في اطلاعه على الثقافة اليونانية وفي أخذه عن فلاسفة اليونانيين، وهو يعني بقوله هذا «أرسطو» الذي كان يرى « أن الشاعر لما كان محاكيا ـــ شأنه شأن الرسام وكل فنان يصنع الصور ـــ فينبغي عليه بالضرورة أن يتخذ دائما إحدى طرق المحاكاة الثلاث. فهو يصور الأشياء إما كما كانت ـــ نظرية المثل ـــ وإما كما يصفها الناس وتبدو عليه، أو كما يجب أن تكون، وهو إنما يصدرها بالقول ... فإن وجد في الشعر أمور مستحيلة فهذا خطأ يمكن اغتفاره إذا بلغنا الغاية الحقيقية من الفن، وإذا كان هذا الجزء أو ذاك من القصيدة قد أصبح عن هذا الطريق أبدع وأروع. ومع ذلك إذا كان تحصيل الغاية على نحو أفضل أو مساويا مع احترام الحقيقة، فإن هذا الخطأ لا يمكن اغتفاره، إذ ينبغي ألا يكون هناك أدنى خطأ ما استطعنا إلى ذلك سبيلا » [21] وواضح من هذا الكلام أن أرسطو يفضل الحقيقة على كل شيء إذا تمكنت من أن تحقق لنا الغاية من الفن، وإنما نتقبل المستحيل وما لا وجود له إذا أدى هذه الغاية التي نتطلع إليها، وكان أبلغ في التعبير عن المعنى المراد من التعبير بالحقيقة، فإذا تساويا أو كانت الحقيقة أقدر على التصوير، لم يكن لنا أن نعدل بالحقيقة أو أن نتجاوزها إلى المعاني المستحيلة التي لا وقوع لها. وإذا قام النقد على دعوى عدم الانطباق على الواقع والحقيقة فربما يمكن الرد على ذلك بأن نقول : إن الشاعر إنما صور الأشياء كما يجب أن تكون، فإن «سوفوكليس» كان يقول : إنه إنما يصور الناس كما يجب أن يكونوا، بينما«يوريبيدس» يصورهم كما هم في الواقع ... وبالجملة فإن الأمر المستحيل ينبغي أن يبرر على اعتبار الشعر أو ما هو أفضل أو الرأي الشائع، أما عن الشعر فإن المستحيل المقنع أفضل من الممكن الذي لا يقنع، أجل قد يكون من المستحيل أن يوجد ناس مثل الذين يصورهم «زيوكسيس» ولكن إنما يرسمهم خيرا مما هم، لأن من يتخذ قدوة يجب أن يكون أفضل ممن هو بالفعل، والرأي الشائع ينبغي أن يبرر الأمور الغير المعقولة، وأحيانا تبين أنه غير معقول. إذن من المحتمل أن الاشياء تقع أحيانا بخلاف ما هو محتمل. إن أرسطو لا يريد الفن مجرد

التقليد ما دام يستحسن «سوفوكل» الذي يصف الناس على ما ينبغي أن يكونوا عليه في الواقع. ولعل أصل هذه الفكرة عند اليونانيين دينية محضة «[22] ومن جهة أخرى فربما كان قدامة متأثرا بتلك المبالغات التي عاشها في بيئة الأدب والشعر في عصره، وانه اصطنع هذا الرأي مجاملة لهم (الناس) وسواء أكان متأثرا في ذلك بشعر التراث أم بآراء الفلاسفة اليونانيين الذين أعجب بهم قدامة وبما لديهم من أساليب النقد والتفكير المنطقي الصرف فإن الانسان كما يقال ابن بيئته. فقد كان قدامة يحيا حياة الناس الذين عاشوا في العصر العباسي، عصر الضخامة والمبالغة في كل شيء. وكان من الطبيعي أن يساير الشعر والنقد هذه الحياة وأن يعجب الأدباء بهذه الألوان من المبالغات.

من ذلك مثلا أن أبا تمام وقف يمدح أحمد بن المعتصم فقال :

أبلـيت هذا المجـد أبعـد غايـة فيـه وأكـرم شيمـة ونحـاس
إقـدام عمـرو في سماحـة حاتـم في حلـم أحنـف في ذكـاء إيـاس

قال هذا وظن أنه قال شيئا، ولكن أبا يعقوب يوسف الكندي الذي درس هو الآخر كتب أرسطو وأفلاطون سرعان ما لاحظ البون الشاسع بين قول أبي تمام ومقتضيات العصر، فقال معترضا : وهل زدت على أن شبهت الأمير باجلاف العرب.

وعند أرسطو ان جهل الشاعر بأن انثى الغزال ليس لها قرون لا يحسب جهلا بالفنية الشعرية وإنما يحسب جهلا بعلم الحيوان مثلا، وجهل الشاعر بهذه الناحية أخف من وصف الغزال وصفا يخالف حقيقته، فإذا ما قابلنا قول أرسطو هذا بما عند قدامة نجد مثيلا له عنده في نقده خاصة في بيت مهلهل بن ربيعة :

فلولا الريـح أسمـع أهـل حجـر صليـل البـيض تقـرع بالذكـور

فوقف أمام هذا البيت لخطا فيه، فمهلهل كان في ناحية «الرقة» وبين هذه الناحية وبين «حجر» مسافة بعيدة جدا.

فالنقاد يقولون : إنه جهل بمواقع البلدان.

وقد رأيت أن أرسطو يغتفر مثل هذا الجهل » وبدل أن يقرر قدامة ما قرره أرسطو من أن مثل هذا الخطا لا يقدح في الفنية نراه يقر البيت وينسبه إلى «الغلو» الذي تعلمه أيضا من أرسطو [23]. فمهلهل يغالي في وقع صليل البيض وقرع السيوف التي يسمع صليلها من بعيد، ويعترض قدامة على من يعيب قول النمر بن تولب.

أبقى الحوادث والأيام من نمر ... أسباد سيف قديم إثره باد
تظل تحفر عنه ان ضربت به ... بعد الدراعين والساقين والهادي

وكذا في بيت أبي نواس :

وأخفت أهل الشرك حتى أنه ... لتخافك النطف التي لم تخلق

ثم يرميهم بالتناقض والاضطراب في تفكيرهم عندما يرى هؤلاء بأعيانهم يستحسنون ما يرون من طعن النابغة على حسان بن ثابت في قوله :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ... وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وقدامة هنا لا يرى الطعن على حسان ويخالف في ذلك رأي النابغة الناقد لشعره، فالنقد في كلمة «البيض» بدل «الغر» وقدامة يقول : « اراد بقوله الغر المشهورات، كما يقال : يوم أغر ويد غراء، وليس يراد البياض في شيء، بل يراد الشهرة والنباهة [24].

أليس هذا تقريرا لما قال به أرسطو قبله عندما قال :

يجب أن نراعي في النقد ما يريد الشاعر أن يقرره، وما تجري به الفكرة الشائعة [25] وإذن فالفكرة الشائعة عند الناس قولهم : « يوم أغر ويد غراء » في حين لا يقولون : «يوم أبيض ولا يَد بيضاء، وبالمثل قولهم يقطرن من نجدة دماً، ولا يقولون : « يجرين من نجدة دما » ولعله لو قال : « يجرين دما، لعدل عن المألوف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجر عادة العرب به ». وأيضا فحسان لم يرد الكثرة وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بأن يقولوا : « سيفه يقطر دما ».

وإذن فقدامة هنا يتبع العرف والعادة عند الناس من الناحية اللغوية، وعلى أساس هذه الفكرة يكون النقد، وهذا ما يقابل ما قرره أرسطو وتابعه فيه قدامة.

وكان قدامة في هذه المرة مطمئن البال، لأنه بتقريره لهذه الفكرة يكون قد جمع ووفق بين نظرة أستاذه والذوق العربي السائد.

وعند أرسطو أن الفضيلة وسط بين طرفين مذمومين، وعند قدامة إن للشاعر الحرية في أن يصف قوما بالافراط في هذه الفضائل لأن ذلك من باب الغلو في الشعر الذي لا يراد منه إلا المبالغة والتمثيل لا حقيقة الشيء ولذا يقول : « إن الغلو عندي أجود المذهبين، وكذا يرى فلاسفة اليونان في الشعر على مذهب لغتهم » [26].

وفي هذا يقف قدامة مناقضا لمبدأ الصدق الذي دافع عند ابن طباطبا والآمدي، معتمدا في رأيه على نقاد قدماء من العرب وعلى فلاسفة اليونان وإن كنا لا ندري يقينا إلى أي الفلاسفة يشير » [27].

« يتبع »

الهوامش :

(1) ضحى الاسلام ج 1 ص : 265.
(2) نفس المرجع السابق ص : 280 ــ 281.
(3) أرسطو طاليس في الشعر ص : 287.
(4) عن محاضرات أستاذنا الدكتور امجد الطرابلسي ــ 73 ــ 74.
(5) أرسطو طاليس في الشعر ص : 234.
(6) بلاغة أرسطو ص : 354.
(7) نفسه 356.
(8) نفس المصدر السابق ص : 4.
(9) كتاب الفهرست ص : 194.
(10) تاريخ النقد العربي عند العرب ص : 190.
(11) نقد الشعر ص : 15.
(12) تاريخ النقد العربي لاحسان عباس : 191.
(13) البلاغة تطور وتاريخ ص : 81 ــ 82.
(14) الخطابة ج 1 ص : 137.
(15) البلاغة تطور وتاريخ ص : 210.
(16) البلاغة تطور وتاريخ ص : 83.
(17) أرسطو طاليس في الشعر : 226.
(18) نقد الشعر ص : 103.
(19) تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري ص : 180.
(20) أرسطو طاليس في الشعر ص : 226.
(21) فن الشعر ترجمة عبد الرحمان بدوي : 72.
(22) أرسطو طاليس في الشعر ص : 241.
(23) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص : 210.
(24) نقد الشعر 64.
(25) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص : 211.
(26) نقد الشعر ص : 65.
(27) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص : 191.

ندوة الأدب والترجمة

ترجمة تلخيص ابن رشد لكتاب الشعر
من العربية الى العبرية مشاكل وقضايا

أحمد شحلان
كلية الآداب/الرباط

يتناول الموضوع الذي أعرضه الآن جانبا خطرا من جوانب ثقافتنا وإرثنا الحضاري. وكان من المفروض أن أقف عند نص الترجمة لأستخرج أخطاءها وأفسرها (لأنها ممكنة التفسير) غير أن الوقت المحدد وطبيعة العرض، والمكان، أمور لا تسمح بهذا العمل خصوصا وأن الذي استفدته من هذا اللقاء ــ وهو كثير ــ بين لي أن موضوعي يصلح أن يكون جثة، وكل العروض مجتمعة يمكن أن تكون مبضعا يشرح هذه الجثة وهذا ما سأستفيد منه، وأنا شاكر لكم، فيما بعد. وأملا أن أعرض عليكم نتائجه في لقاء آخر .

وعليه فإن عرضي ــ تجنبا للاطالة وخوفا من الملل ــ سيكون عبارة عن :

أولا : الحديث عن الاطار التّاريخي للترجمة العربية العبرية وهو إطار يختلف عن الاطار التاريخي لأنواع هذه الترجمات التي تحدثنا عنها البارحة واليوم .

ثانيا : مجموعة أسئلة تدور حول الثقافة العربية العبرية ومخاطر ـــ أضع كلمة مخاطر بين قوسين ـــ تلاقي هاتين الثقافتين في مجال الترجمة والنقل .

أصبح الحديث عن ترجمة العلوم الاغريقية من السريانية أو اليونانية إلى العربية في القرنين الثاني والثالث من البديهيات، وكذا أصبح الحديث عن الترجمة من العربية إلى اللاتينية قبيل عصر النهضة أيضا من البديهيات. وظلت النصوص العربية الاسلامية في ترجمتها اللاتينية نصوصا أساسية عند اللاتين. كما أصبحت فيما بعد أساسا لجدل كبير يدور حول الفكر العربي الاسلامي .

ما الذي أضاف ؟ هل فيه جديد ؟ هل نقل الفكر الاغريقي نقلا أمينا أم مشوها ؟ هل استفاد منه ؟ ومثيلات لهذه الأسئلة أثارها الباحثون والدارسون منذ بداية القرن 19 وربما قبله، وتثار من حين إلى حين .

فهل من سبب لهذه التساؤلات ؟ .

ويحسن بي، محاولة لايجاد جواب عن هذه الأسئلة، الرجوع إلى هذه العبارة من الفقرة الأولى من العرض :

أصبح الحديث عن الترجمة من العربية إلى اللاتينية قبيل عصر النهضة من البديهيات »فمؤدى هذه العبارة غير سليم، وتدعو الضرورة إلى إعادة النظر فيه والوقوف عليه .

وعلينا بادىء ذي بدء أن نتعرض للواقع التاريخي الذي هيأ الجو لهذه الترجمات، ونتحدث عن النهج الذي نهجته لتصبح سببا في عديد من التساؤلات، ثم لتعود هي نفسها تساؤلا .

وهذا يدعونا أيضا الى الحديث عن المَعْبَر الذي مرت به، وهو مَعْبَر سيتخذ وسيلة لنقل العلوم العربية الاسلامية إلى اللاتينية، وهذا المعبر هو اللغة العبرية أو الترجمات العبرية، لأن جل الكتب التي ترجمت لم تنقل

مباشرة من العربية إلى اللاتينية ولكنها انتقلت من العربية إلى العبرية ومن العبرية إلى اللاتينية [1]، فكيف تم ذلك ؟ ولماذا العبرية ؟ .

لم تساعد طبيعة التوراة والتلمود على خلق فكر يهودي فلسفي فقد كان للأخطاء اللغوية والتاريخية وغموض النص التوراتي الأثر الكبير في ضحالة الجانب الفكري فيه، كما أن التلمود وتوابعها لم تكن قادرة على اغناء الفكر، فهي أحكام شرعية كثيرة التفاصيل متعددة الأسانيد، أو قصص خرافية المقصود منها تضخيم وتعظيم واقع اليهود في فترات تاريخية معينة [2]. ولم تظهر بوادر التفكير عند اليهود إلا مع فيلون الاسكندراني (ولد سنة 20 ق م) وقد تشبع بالثقافة اليونانية التي اتخذت من الاسكندرية موطنا لها، ومع سعديا كوون الفيومي (882 ــ 942) الذي اتخذ الثقافة العربية منهجا وتفكيرا .

ولم تزدهر هذه الثقافة حقا إلا في الأندلس، لأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية وتاريخية لا يسمح موضوع هذا البحث بذكرها .

وكانت هذه كلها كافية لجعل يهود الأندلس يتمثلون الثقافة العربية لغة ومنهجا. فانعكست تبعا لهذا آثار الثقافة العربية الاسلامية في ثقافتهم كما شهدها التاريخ الاسلامي، إذ مثل سعديا كوون تيار الفقهاء العلماء المسلمين، فكان نحويا لغويا وفقهيا مفتيا. وكان كتابه « الأمانات والاعتقادات » من أوائل الكتب الفلسفية، نهج فيه نهج علماء الكلام المسلمين .

وقد ظهرت النزعة الكلامية في أكمل صورها عند داود بن مروان المقمص في كتابه « العشرون مقالة »، المتأثر بالأفلاطونية العربية التي روج لها اسحق اسرائيلي (850 ــ 950) القيرواني، وهو صاحب كتاب « التصاريف » وكتاب « العناصر » .

ونقل هذه النزعة إلى الأندلس، في القرن الحادي عشر، كل من سلمون بن كبرول صاحب كتاب « معين الحياة »، ويحيا بن بقوده،

صاحب كتاب « الهداية إلى فرائض القلوب ». ومثل النزعة الأفلاطونية المحدثة، يوسف بن صديق صاحب كتاب « العالم الصغير » ويهودا اللاوي صاحب كتاب « الكوزري » المعروف (بالحجة والدليل في نصرة الدين الذليل). وانتشرت المدرسة الأرسطية على يد ابراهام بن داود صاحب كتاب « الاعتقاد الرفيع » وموسى بن ميمون صاحب كتاب « دلالة الحائرين » وابراهام بن ميمون، مؤلف كتاب « كفاية العابدين » .

وتردد صدى التيار المعاكس للفلسفة خصوصا في القرن 13 . وكان من ممثليه موسى بن نحمان، مؤلف كتاب « شريعة الانسان »، وهلل بن شموئل في كتابه « جزاء الروح »، واسحاق البلاك في مؤلفاته حول الغزالي (3). ولقي ابن جرسون مؤلف الجهاد في سبيل الله. وانعكس الفكر الظاهري في مؤلفات كل من يوسف البصير وتلميذه يهوشع بن يهودا. وانتهى هذا التأثير الاسلامي في الفكر اليهودي في الأعمال الكثيرة التي تركها القبليون (4)، ومذهبهم كان صدى للنزعة الصوفية الاسلامية (5) .

وإذا كان النهج إسلاميا، فإن لغته أيضا كانت عربية، فترجم سعديا كوون الفيومي التوراة، و هي عملية لها دلالتها وألف جل هؤلاء المفكرين كتبهم بلغة عربية فصيحة أو قريبة من الفصيحة وإن كتبوها بحرفهم العبري (6) .

ولقد كان لظهور الموحدين الأثر الكبير في تاريخ هذا الفكر، فبوصولهم إلى الأندلس حدث حدثان كبيران : أحدهما تلك الهزة التي تعرضت لها الفلسفة عامة والمدرسة الرشدية خاصة (7) .

وثانيهما هزة حدثت في المجتمع اليهودي وسيكون لها ما بعدها في تاريخ العلوم (8). وعليه فإن الفكر اليهودي كان في حاجة إلى تغيير المسرح وتغيير اللغة. فانتقلت الفلسفة من الأندلس إلى إسبانيا المسيحية وجنوب فرنسا في مسيرتها الطويلة نحو ايطاليا وأوروبا. ولم تستطع هذه الفلسفة اليهودية مع ذلك أن تبتعد عن النهج العربي، بل ازدادت به تشبثا في

مضمونها [9] ولكنها كانت مضطرة إلى التخلي عن لغتها العربية لأسباب منها .

أولا : انتقال اليهود من الأندلس العربية واستقرارهم في مواطن لا تعرف العربية فوجدوا بين أيديهم ارثا ضخما كان من الضروري أن ينقلوه الى أبنائهم والمشتغلين بالفلسفة من ذوي جلدتهم، وتم ذلك عن طريق الترجمة الشخصية أو الترجمة الحرفية [10].

ثانيا : اهتمام العالم المسيحي بهذه الترجمات العربية ونقلها إلى اللاتينية وظهر ذلك سواء في اسبانيا نفسها كما حدث في طليطلة في القرن 12 عندما أسس دريموند رئيس الأساقفة مدرسة الترجمة وهي المدارس الأولى من نوعها (1130 ــ 1150) أو في القرن 13 في عهد الفونسو العاشر (1252 ــ 1284) أو خارج اسبانيا بجنوب فرنسا أو في عهد فردريك الثاني أو في بادو بايطاليا فيما بعد [11] .

ثالثا : إن أقرب اللغات إلى الأساقفة ــ وكانوا في حاجة إلى علوم الفلسفة العربية ــ هي اللغة العبرية (لغة التوراة) ولذلك ليس من المستبعد أن يكونوا من بين مشجعي الترجمة من العربية إلى العبرية [12]. وكان مضمون هذه المؤلفات بالنسبة اليهم أمرا لا بد من الاطلاع عليه لمجادلة الكفار أو المتنورين من مثقفي أوروبا المظلمة .

واذا كانت هذه الحركة قد تناولت جل الفكر الاسلامي شرقيه وغربيه مثل مؤلفات الفارابي وابن سينا والكندي وابن طفيل وابن باجة والغزالي وابن افلح وغيرهم. فانها كانت بالدرجة الأولى تجمع كل جهودها لنقل مؤلفات ابن رشد على اختلافها وبقدر ما كانت مخطوطات هذا الفيلسوف نادرة في أصلها العربي في مكتبات أوروبا كانت نسخها متعددة في ترجمتها العبرية. بل يذكر مونك في اخلاطه أنه لولا ابن ميمون لظل ابن رشد مجهولا في العالم المسيحي [13] .

وأنه يصعب جدا في القرن 16 الحصول على مؤلف واحد في أصله

العربي في كل مكتبات أوروبا، ويضيف مونك : أنه لا يوجد في المكتبة الامبراطورية (الوطنية حاليا) أي مخطوط في أصله العربي، وأنه من النادر جدا كذلك أن يوجد في مكتبات أوروبا في حين أن كتب ابن رشد توجد كلها تقريبا في ترجمتها العبرية في المكتبة الامبراطورية بباريس بل تتوفر هذه المكتبة على نسخ عربية بخط عبري لجوامع الأركنون وتلخيص الكون والنادر الآثار العلوية وكتاب النفس وجوامع الحس والمحسوس [14]. وإذا كان في كلام مونك هذا بعض المبالغة فإنه يعبر عن واقع تؤيده المئات من مخطوطات ابن رشد العبرية التي تزخر بها مكتبات أوروبا، وكانت مادة خاما لرنان في كتبه : Averroès et l'Averroisme

Ecrivains français du XIV siècle

Les Rabbins français [15] ولأعمال مستين شنايدر المشهورة [16]، وللعشرات من الفهارس المختصة. على أن الذي يعنينا من هذه الترجمات هو كتاب الشعر بالأساس .

كتاب الشعر

لم يقف اهتمام ابن رشد عند كتب أرسطو الفلسفية فقط، ولكنه اهتم كذلك بكتابيه : الخطابة والشعر، وذلك لأن هذين الكتابين يعتبران عند السريان والعرب قسما لا يمكن فصله من أعمال أرسطو المنطقية ولن أتحدث عن كتاب الشعر لأرسطو [17] لأن الأستاذ الدكتور حسن حنفي تحدث عنه، ولكنني سأتعرض إلى تلخيص كتاب الشعر لابن رشد في ترجمته العبرية .

[أنواع التآليف الخاصة بأرسطو عند ابن رشد ثلاثة تحدث عنها الأستاذ حنفي] لن أعود الى هذا الموضوع لأن الأستاذ حسن حنفي تعرض الى ذلك ــ ولم يعرف لابن رشد فيما يتعلق بكتاب الشعر إلا التلخيص أو الشرح الأوسط الذي نشره لأول مرة F. Lasinio في بيزا سنة 1872 ثم نشره مرة أخرى الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه. أرسطوطاليس « فن الشعر » مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا ونشر تلخيص ابن رشد في الصفحة 199 [18] .

وظل مختصر ابن رشد لهذا الكتاب مجهولا في لغته العربية لضياع نصه المكتوب بالعربية، وقد احتفظ لنا به، لحسن الحظ، في مخطوط مكتوب بالحروف العبرية يحمل عنوان : « الضروري في المنطق » وقد أخرج منه Butherworthe الجدل والخطابة والشعر والمختصر المشار اليه ولم أتعرض له في هذا الموضوع. ترجم تلخيص كتاب الشعر لابن رشد من العربية الى العبرية تدروس تدروسي، وهو يهودي من جنوب فرنسا (ارل) وقد ولد سنة 1314 ، ومن مترجماته أيضا : عيون المسائل للفارابي. وأقساما من كتاب النجاة لابن سينا، وتلخيص الخطابة (1337). وردٌّ ابن رشد على ترتيب الموجودات لابن سينا، وتوجد نسخ عديدة من هذه الترجمة، ترجمة كتاب الشعر هذا في كثير من مكتبات أوروبا، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا نسختين مخطوطتين توجدان بالمكتبة الوطنية بباريس أولهما تحت عدد 932 عبرية وثانيهما 933 عبرية، واستنسخ هذه النسخة يحيى آل بن جكوب لربي موسى بن اسحق سنة 1593/1433 .

ونشر هذا النص العبري مع النص العربي ببيزا (ايطاليا) سنة 1872 . لماذا اهتم اليهود بكتابي الشعر والخطابة ؟ .

هل يدخل ذلك في جملة اهتمامهم بالفكر العربي الاسلامي ؟ أم لعنايتهم به أسباب أخرى ؟ .

سبق أن قلت في بداية العرض أن التوراة والتلمود لم تمهدا لنشوء فكر يهودي عقلاني، فوجد اليهود في العلوم الفلسفية الاسلامية متنفسا ومعوضا غير أنهم وجدوا في فكر ابن رشد أمرا آخر له في عقيدتهم الأثر الكبير وذلك أن ابن رشد لم يهتم بالفكر الأرسطي ليشرحه وليقربه فقط ولكنه اهتم أيضا بموضوع آخر كان لا بد وأن يهتز له الفكر اليهودي ذاك هو علاقة الدين بالفلسفة أو بالعقل، فألف كتابيه الشهيرين : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (20) والكشف عن مناهج الأدلة بالاضافة الى الضميمة فوجد اليهود في هذين الكتابين ضالتهم فهم في حاجة الى البرهنة على أن اليهودية لا تخالف العقل وأن المتدين بها يمكن أن يصل الى

نفس الحقيقة التي يصل اليها الفيلسوف. ولم يسعدهم الحظ بمفكر مثل ابن رشد، فاكتفوا بأن ترجموا كتابيه المذكورين، وغيروا شواهدهما وهي من القرآن والحديث، وأقوال السلف وأشعار عربية وأمثال. ووضعوا مكانها شواهد مستقاة من التوراة، والتلمود، والمدرشيم [21]. فلم يخونوا هنا النص فقط ولكنهم خانوا عقيدتين اثنتين، الاسلام من جهة واليهودية من جهة أخرى، لأنهم أخذوا معطف ابن رشد بعد أن أزيحت عنه شواهده عندهم نصا يدافع عن اليهودية ويزكي عقلانيتها .

واذا استطاع اليهود أن يوظفوا هذا النوع من الكتابة رغم خصوصيته الدينية فليس غريبا أن يوظفوا النصوص الأخرى مثل كتابي الخطابة والشعر في آدابهم العبرية، ومن سوء الحظ أن ما بقي من تلك الآثار الأدبية التي ترجع الى تلك العهود غير كاف للتدليل على فعل وأثر الكتابين السابقين في الآداب العبرية الوسطوية فجلها اشعار مثل ديوان يهودا اللاوي وابن كبرول وابن عزرا وهي جميعا تستقي من التوراة والتلمود وقليلا من التراث العربي الشعري مضمونا ومن الشعر العربي العمودي قالبا وشكلا أو بعض مقامات [22] مثل مقامات الحريري وهي كذلك تنهج نهج المقامات العربية .

ولكن، ألا يحسن أن نطرح السؤال كالآتي : وما أفاد العرب أنفسهم من كتابي الخطابة والشعر ؟ لأن الجواب عن هذا السؤال قد يمهد لنا طريق الجواب عندما نخوض في آداب اليهود بالأندلس .

ويمكننا أن نضع سؤالا آخر : كيف تعامل اليهود مع النص العربي للكتابين ؟ لأن الذي يعنينا من أثر الكتابين (الخطابة والشعر) في الأدب العبري هو فترته السابقة عن الترجمة وهي الفترة التي كان فيها الأديب اليهودي مبدعا خلاقا ؟ أما فترة الترجمة من العربية الى العبرية فإنها في الحقيقة بداية موت العبرية نفسها وبالتالي تقلص آدابها .

ألا يمكن أن يكون اعتناء اليهود بالخطابة والشعر من باب معرفة الأثر نفسه دون انتظار الاستفادة منه، لأن ابن رشد اهتم بهما وشرحهما، وابن

رشد قدوة الفلاسفة اليهود وتوراتهم الثانية إن لم يكن قبلها ؟ ألا يمكن أن يكون اهتمامهم بهما من قبل العناية بالعلوم عامة وخلق فكر موسوعي شامل في عالم الفكر اليهودي ربما ؟ لأننا لاحظنا قبيل هذه الفترة أي في بداية القرن الثاني عشر ظهور نوع من المعارف الموسوعية أو ما يشبه مؤلفات أدب الكتاب وذلك في مثل كتاب موشه بن عزرا : المذاكرة والمحاضرة الذي لم يترك فيه كتابا من كتب المعارف العربية إلا وذكره، وكان هدف ابن عزرا خدمة المثقف (الطالب) اليهودي ومن بين الكتب التي ذكر : كتب بلاغية ونقدية ولغوية ودواوين وتواريخ وفلسفة وكلام، وكلها من أجل مساعدة المتأدب اليهودي لعله ينجح في تقليد الشاعر العربي في مناهجه وأسلوبه [23]. وعليه فقد يدخل اهتمام اليهود بكتابي الشعر والخطابة في هذا الباب .

أما الدافع الى هذه الترجمة كان مخرجا رآه الذي احتاج اليها وقد يكون متفلسفا أو أبا من آباء الكنيسة اضطر الى ذلك لفهم النص الأصلي لكتاب الشعر في لغته الأصلية في الترجمة اللاتينية وهو لا يعرف العربية فلم يجد له مخرجا إلا الترجمة العبرية ؟ .

وهل لنا أن نتساءل ما هو تأثير الترجمة العبرية في الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب ؟ إن ما لاحظناه من حذف للشواهد ونقص في الجمل وتحريف للمعنى وخلط في اللفظ عندما تتشابه مصوتاته، وتصوير في الفهم [24] الخ . يجعلنا نتساءل أي فكر رشدي سيبقى بعد هذه الأنواع من الخيانات ؟ ومن هنا يمكننا أن نتساءل لماذا العناية بهذا النوع من الدرس في وقتنا الحاضر وهل بامكانه أن يضيف شيئا الى تاريخ الفلسفة ؟ .

وهنا أعود الى عبارتي الأولى « قد أصبح الحديث عن الترجمة من العربية الى اللاتينية قبيل عصر النهضة أيضا من البديهيات ».

فنص كتاب الشعر، وهو من النصوص المحظوظة في جلبابه العبري برغم الأخطاء التي أشرت اليها، يفرض علينا أن نعيد النظر فيما قيل عن

الترجمة في تلك الفترة يقول مونك : إن الفضل في ترجمة بعض كتب ابن رشد الى اللاتينية يرجع الى اليهود ثم يضيف واذا كانت الترجمات اللاتينية الأخرى تشكو بعض الاضطراب فإنه يمكننا تقويمها بالرجوع الى الترجمات العبرية وهي ترجمات شديدة الدقة وصائبة (25) .

إن هذا الحكم الذي أصدره مونك في حق الترجمات العبرية للآثار الفكرية العربية الاسمية غير صحيح. ولا ندري هل كان نتيجة لدرس سريع غير متأثر ؟ أم كان نتيجة لعاطفة والانسان قد يكون عبد عواطفه، إن ما توصلنا اليه من نتائج تخالف هذا الحكم (النماذج). إننا برجوعنا الى المخطوطات العبرية المتعددة ومقارنتها بأصولها العربية أمكننا أن نصل الى الحقائق الآتية :

أولا : إن اللاتين حاكموا الفلسفة العربية الاسلامية انطلاقا من النصوص اللاتينية وهي نصوص ترجمت عن العبرية وفيها ما فيها، فلا بد اذا من أن يتهموا ابن رشد وغير ابن رشد بعدم فهمه للفكر الاغريقي والعجز عن هضمه بل وبتشويهه .

ثانيا : إن مفكري عصر النهضة لا بد وأن تزعزع ثقتهم في ابن رشد وهو الذي قيل فيه « إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو » (26) نتيجة لهذه الترجمات .

ثالثا : أن هناك نصوصا لابن رشد وغير ابن رشد في ترجمتها اللاتينية أو الأجنبية وعلينا أن نعود اليها لنبين أن ما فيها من خلل لا يرجع الى طبيعتها بقدر ما يرجع الى طريقة ترجمتها العبرية المعبر بها (27) .

رابعا : أن هناك نصوصا لابن رشد وغير ابن رشد ولم يبق منها إلا ترجمتها العبرية فعلينا لاخراجها أن نتخذ الحيطة انطلاقا من ملاحظاتنا السابقة .

خامسا وأخيرا : علينا أن نصحح كل آثارنا العربية المنقولة الى اللاتينية انطلاقا من النصوص العربية الأصلية لنصل الى أسباب الأحكام

التي أصدرها مفكرو عصر النهضة ومن جاء بعدهم من الباحثين في حق فكرنا الموروث .

هذه الملاحظات جميعها هي التي جعلتنا ندعو الى اعادة النظر في بداهية ترجمات العربية الى اللاتينية بل جعلتنا نضع مشروعا طموحا تتجلى معالمه في اعادة النظر في كل ما يوجد من اثار عربية ترجمت الى اللغة العبرية، وهو مشروع ضخم ولكننا عزمنا على المساهمة فيه مهما كانت مساهمتنا متواضعة، لعلنا نرجع بعض الدين، ولعلنا أيضا ندلي بدلونا في موضوع شائك هو : من يخون من ؟ .

الـهـــوامـــش :

(1) Mélange de philosophie Juive et Arabe. Paris, p. 335.
Biographie Universelle ancienne et moderne. Paris, 1843, T. 2, P. 502.

(2) باستثناء بعض النصوص القليلة مثل سفر أيوب، وباستثناء التأويلات التي شحن بها رابانيو اليهود نصوص التوراة فيما بعد، والتي أرادوا أن يبينوا بها أن كتابهم لم يترك شاذة ولا فاذة إلا أتى بها فرأوا أن به علم الطبيعة وبه علم ما بعد الطبيعة خصوصا عند متفلسفتهم والقبليين منهم (أنظر مقالنا) ابن ميمون وكتابه دلالة الحائرين، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ــ الرباط ــ العدد 7 ــ ص 90 ، 91 هامش .

(3) انظر G. VAJDA, Isaac Al-Balag. Averroïste Juif,Traducteur et annotateur d-Al-Ghazâli Paris, Vrin 1960.

SSP من فعل (SSP) ومعناه الحقيقي تلقى وتقبل عن طريق الاسناد أي الشريعة الشفوية ثم أصبحت في أواخر القرن 12 م تعني التصوف اليهودي ويستند هذا التصوف على تفسير النصوص التوراتية بمذاهب غنوصية وأفلاطونية محدثة، وقد مثلت القبلة الجانب اللاعقلاني في الفكر اليهودي، والذي وقف مواجهها مذهب ابن ميمون العقلاني ويعتقد القبالي أن للحروف العبرية سرا، وأنه باستطاعته اذا اكتشف أسرارها أن يغير وجهة أحداث الكون كما أن باستطاعة اليهودي المتمرن بطرق القبلة أن يتحد بالله، فاذا اتحد به أصبحت له القدرة على فعل فعله وأهم كتب القبلة كتاب الزهر .

(5) أنظر G. VAJDA, Introdution à la penseé juive du moyen age, Paris, 1947.

(6) نفس المرجع أعلاه وانظر كذلك مقدمة : كتب ورسائل لأبي الوليد مروان ابن جناح القرطبي تحقيق

(7) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريا ومحمد العربي العلمي، ط أولى 1949 ، ص 305 ومحمد بن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكمللا لكتابي الموصول والصلة، السفر السادس ص 26 ، وأنظر الرسالة التي بعثها الخليفة في هذا الشأن الى مراكش. وعيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضى، دار مكتبة الحياة بيروت 1965، ص 531 .

(8) Averroës et l'averroïsme. Paris 1949 — p. 160.

(9) E,RENAN, Averroës, p 152-153

(10) كان المترجم يترجم لنفسه اذا كان يشتغل بالموضوع المعني، غير أنه ظهرت طبقة من المترجمين احترفوا الترجمة، وقد وجدنا أثناء تصفحنا لمخطوطات هذه الترجمات العبارات الآتية : .... ترجمه لنفسه فلان .... أو .... ترجمته أنا ... لفلان ...

(11) Averroès, p. 248

(12) Melange, p. 335 et 48.

(13) نفس المرجع ، ص 488

(14) نفس المرجع ، ص 440

(15) Les Rabbins français, paris, imp. Nationale, M.D.ccc L XXXVII.
Ecrevins juifs français du XIVè siècle, Paris imp. Nationale M.D. CCC XC III.

(16) M. Steinschnider, Die hebraeichen Uberstzungen des Mittelattersund die juden Als Dolmetscher 1956.
Akademische dowek -V verlagsantal + GRAZ.

(17) Aristote, Poétique, texte établi et traduit par j. Hardy
Les belles lettres» Paris, 1979.

(18) أرسطوطاليس فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي ـــ دار الثقافة ـــ بيروت 1973 .

(19) نشتغل حاليا في تقويم النص العبري لهاتين المخطوطتين، وهو جزء من عملنا الذي يشمل تقويم ترجمة كل مؤلفات ابن رشد .

(20) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، حققه محمد اعمارة، دار المعارف، مصر 1972 .

(21) أبحاث شرعية ودينية ألفها أحبار يهود في فترات زمنية طويلة .

(22) عرف اليهود فن المقامة منذ النصف الأول من القرن الثاني عشر ميلادي وأشهر كتابهم في هذا الفن يهودا الحريزي الذي عاش في الأندلس، (ق 12 ـــ 13) وقد ألف مقاماته العبرية : « تحكموني » وهي تقليد لمقامات الحريري وعددها كما أنه نهج فيها أسلوب سجع واختيار الحوشي والغريب وضمنها كثيرا من الشعر ومن آيات التوراة واقتبس فيها الكثير من إرثه الأدبي اليهودي .

(23) أنظر مقالنا : ابن عزرا وكتابه : المذاكرة والمحاضرة، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ـــ الرباط ـــ 1984 .

(24) قدمنا أثناء العرض نماذج مختلفة من هذه الأخطاء، وكانت على سبيل المثال فقط وستظهر نتيجة بحثنا في كتاب مستقل .

(25) MUNK. M elange. p. 440

(26) RENAN, Averoès. p. 63

(27) سنبين كل هذه الأمور في كتاب خاص، كما أشرنا سابقا الى ذلك .

الترجمة والميتافيزيقا

عبد السلام بنعبد العالي
كلية الآداب الرباط

« ومتى وجدنا [الترجمان] قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها ». الجاحظ. الحيوان ج 1 ص 76 .

« فإن كانت الفلسفة قد انتقلت اليهم من أمة أخرى، فإن على أهلها أن ينظروا الى الألفاظ التي كانت الأمة الأولى تعبر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أي معنى من المعاني المشتركة معرفتها عند الأمتين هي منقولة عند الأمة الأولى. فاذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمتهم الألفاظ التي كانوا يعبرون بها عن تلك المعاني العامية بأعيانها، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة. فان وجدت فيها معان نقلت إليها الأمة الأولى أسماء معان عامية عندهم غير معلومة عند الأمة الثانية وليست عندهم لذلك أسماء وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معان أخرى عامية معلومة عند الثانية ولها عندهم ألفاظ ، فالأفضل أن يطرحوا أسماءها وينظروا الى أقرب الأشياء شبها بها من المعاني العامية عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسموا بها تلك المعاني الفلسفية. وإن وجدت فيها معان سميت عند الأولى بأسماء أقرب الأشياء

العامية شبها بها عندهم وعلى حسب تخيلهم الأشياء، وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شبها عند الأمة الثانية على حسب تخيلهم للأشياء بمعان عامية أخرى غير تلك، فينبغي أن لا تسمى عند الأمة الثانية بأسمائها عند الأمة الأولى ولا يتكلم بها عند الأمة الثانية. فإن كانت فيها معان لا توجد عند الأمة الثانية معان عامية تشبهها أصلا ــ على أن هذا لا يكاد يوجد ــ فإما أن تخترع لها ألفاظ من حروفهم، وإما أن يشرك بينها وبين معان أخر ــ كيف اتفقت ــ في العبارة، وإما أن يعبر بها بألفاظ الأمة الأولى بعد أن تغير تغييرا يسهل به على الأمة الثانية النطق بها. ويكون هذا المعنى غريبا جدا عند الأمة الثانية، إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه، وإن اتفق أن كان معنى فلسفي يشبه معنيين من المعاني العامية، ولكل واحد منهما اسم عند الأمتين، وكان أقرب شبها بأحدهما، وكانت تسميتها له باسم الذي هو أقرب شبها به، فينبغي أن يسمى ذلك باسم ما هو أقرب شبها به » . الفارابي . الحروف ص 157 ــ 158 .

« لا يمكن للخلخلة الجذرية أن تأتي إلا من خارج [...] هذه الخلخلة تكمن في العلاقة العنيفة بين الكل وخارجه، سواء تعلق الأمر بالعلاقة اللغوية أو بالعلاقات العرقية أو الاقتصادية، السياسية أو العسكرية [...] .

بناء على ذلك، لن يكون الاختيار إلا بين استراتيجيتين :

1 ــ أن نحاول الخروج وفك البناء دون أن نغير من موقعنا، وذلك بالفحص عما تنطوي عليه المفاهيم الأساسية لإشكاليتنا مستعملين ضد البناء الأدوات والأحجار التي تتوفر عليها داخل البيت، **أي داخل اللغة كذلك** [...] .

2 ــ أن نغير من موقعنا منفصلين عنه بغتة، مقيمين توا في الخارج، مؤكدين الانفصال والاختلاف المطلقين [...] .

من الواضح أن الاختيار بين هاتين الصيغتين من فك البناء لا يمكن أن يكون بسيطا ولا واحدا، إن الكتابة الجديدة ينبغي أن تلعب اللعبتين معا، وهذا يعني أننا ينبغي أن نتكلم عدة لغات، وأن ننتج نصوصا متعددة

J. Derrida : Marges de la philosophie pp. 162 — 163 « في ذات الوقت »

هل الترجمة عملية ممكنة ؟ تجيب الميتافيزيقا بالايجاب « من أفلاطون الى هيجل مرورا بلايبنتز »، فما دام المهم في الكتابة هو المعنى، المعنى السابق على الكتابة واللغة، فبإمكان هذا أن ينتقل من لغة الى أخرى، من دال الى آخر، والترجمة كنقل لمحتوى دلالي من شكل في الدلالة الى آخر عملية ممكنة، صحيح انها تطرح بعض الصعوبات، ما دامت تريد أن تضع نصا يقول « نفس الشيء » و « لنفس الغاية »، ولكنها عملية ممكنة، ويكفي ألا نخون روح النص المترجم. ومهمة المترجم وقيمته تتجليان في مدى قهره للصعوبات التي يطرحها تعدد اللغات وتباين الثقافات وذلك بأن ينتج نصا يكون **طبق الأصل** مهمته أن يقهر المسافة التي تفصل النص عن ترجمته، والأصل عن نسخته. وأن يمحو اسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم بلغة أخرى دون أن يفقد هويته. يريد المترجم أن يكتب النص باسم كاتبه، أن يكتبه دون أن يوقعه، يريد أن يتدخل دون أن يتدخل وأن يظهر ليختفي .

هذه الامكانية، إمكانية إدراك المعنى الأصلي للنص، إمكانية بلوغ النص في حقيقته، ثم نقله واستنساخه ليست مجرد عملية من بين عمليات أخرى، إنها تشكل بنية الميتافيزيقا كميتافيزيقا، إنها البنية الأفلاطونية للميتافيزيقا. فليست الأفلاطونية أساسا هي التمييز بين عالم المثل أو المعنى وعالم المحسوسات، بين النماذج والنسخ، وإنما هي، ما بين دولوز، وقوف عند النسخ ذاتها وفحصها لاظهار ما ينتسب الى الأصل وما لا علاقة له به : « فالتمييز يتم بين نوعين من النسخ : هناك النسخ التي تجيء مباشرة بعد الأصول والنماذج والتي يقوم عليها، ضامنها في ذلك الشبه الموجود بينها وبين الأصول. ثم هناك السيمولاكر الذي يفترض اللا تشابه والخلل وينطوي

في ذاتها على نوع من التنكر والخداع.... هناك النسخ التي تقوم على أساس؛ وتلك التي تسقط في هاوية الاختلاف، والأفلاطونية محاولة ضمان انتصار النسخة الأيقونة على النسخة السيمولاكر [1] ولا داعي الى التأكيد أن وحدة الأصل وهويته وتطابقه هي التي تؤسس وضعية النسخة [2] الأفلاطونية »، تؤسس الميدان الذي ستعتبره الفلسفة فيما بعد ميدانها الخاص. إنه مجال التمثل الذي يعج بالنسخ الأيقونة. تلك النسخ التي لا تتحدد في علاقتها الخارجية مع موضوع معين، بل في علاقة داخلية باطنية مع الأصل والنموذج والأساس. النموذج الأفلاطوني هو المطابق لذاته والنسخة الأفلاطونية هي الشبيه [3] وإمكانية وجود نسخ أيقونات، نسخ تترجم الأصل وتنقله هي ما يشكل بنية الميتافيزيقا كالأفلاطونية. صحيح أن أفلاطون يعترف بالسيمولاكر ولكنه بالنسبة اليه الشيطان المخادع المتظاهر، إنه السوفسطائي الذي لا علاقة له بالفلسفة وعالم المعاني والذي لا يقدر على ترجمته، ولكنه يغالط بالرغم من ذلك ويغلط، إنه ما يشكل صعوبة الاستنساخ وما ينبغي قهره لبلوغ عالم المعاني وترجمته ونقله، وتلك هي مهمة الفيلسوف .

تفترض هذه المهمة عالما نموذجيا هو عالم الأصول. مثلما تفترض الترجمة بهذا المفهوم نصا أصليا تريد أن تكون نسخة عنه، شبيهة به، أمينة في نقله، نسخة أيقونة. ولا بد والحالة هذه، أنه يستشعر المترجم صعوبات تعترضه، مثلما استشعر أفلاطون « صعوبات الفيلسوف » وغالبا ما يجزم في النهاية بأن كل ترجمة هي خيانة .

هذه العبارة تضعنا في المناخ الاخلاقي الذي تطرح فيه الميتافيزيقا عملية الترجمة، بل وعملية الكتابة ذاتها، ويفهم فيه النص كمؤسسة تقتضي منا احترامها ومعاملتها « بنزاهة علمية »،ذلك أن المفهوم الميتافيزيقي عن الترجمة، مفهوم الميتافيزيقا كترجمة، يقوم على افتراضات أساسية تتعلق بمفهوم الكتابة والنص واللغة والكاتب والهوية، فالترجمة بهذا المفهوم تفترض وجود

نص أصلي يحمل معنى واحدا ويحصره. وان هذا النص كتب من أجل حفظ المعنى وصيانته وتبليغه، هذا المعنى الذي حمله إياه كاتبه بعد أن دار بخلده وجال بفكره، فهو نص موقع يحمل اسم الكاتب، نص له هوية ينبغي ألا تضيع في عملية الترجمة .

علينا اذن أن نقف قليلا عند هذه الافتراضات لا لنفندها باسم افتراضات مضادة، وانما فقط لنطرح عليها بعض الأسئلة :

فالميتافيزيقا تريد أن تقهر تعدد الألسن وتقرب فيما بين اللغات. ولكن هل هناك وحدة حتى في لغة ما بعينها ؟ وما القول إن كانت كل منظومة لغوية تنطوي على تعدد ؟ فكلنا يعيش لغات في اللغة، على الأقل يعيش التعارض بين لغة الأدب والقانون، لغة الآخر الأكبر، ثم لغة الأم والجسم : فهل يمكن للترجمة أن توحد هذا التعدد ؟ وما القول في النصوص وما أكثرها اليوم، التي تكتب بعدة لغات والتي تورد عدة ألفاظ، بل وتقتبس نصوصا متنوعة تنقلها من لغات متباينة ؟ هناك دَوْماً نصوص أخرى تكون في أغلب الأحيان من نفس اللغة ليست حاضرة في النص ولكنها مرتبطة به، هذا ما يسميه بلانشو Blanchot الترجمة الخاصة بالنص الأصلي. إن كل نص ينطوي صراحة أو ضمنا على نصوص مخالفة. بهذا المعنى فكل نص، حتى وإن ظل غير مترجم فهو ترجمة. فليست الترجمة عملا ثانويا يأتي ثانية وبعد كتابة النص .

ثم إن هذه الافتراضات تسلم بأنه بإمكاننا قهر اللغة والتحكم فيها، فهل تعطينا اللغة نفسها بهذه السهولة التي تدعيها الميتافيزيقا، أليست اللغة هي التي تفكر بنا ؟ أليست هي التي تتكلم ؟ فالانسان كما يقول هايدغر « لا يتكلم إلا استجابة للغة عندما يصغي لما تقوله وينصت اليها » فاللغة ليست في ماهيتها وسيلة يفصح بها الكائن العضوي عن نفسه ولا هي تعبيرا عن الكائن الحي، وليس بإمكاننا أن ندرك ماهيتها اذا اختصرنا على النظر اليها كمجموعة من الدلائل، أو وقفنا عند قيمتها الدلالية، إن اللغة

هي الكيفية التي يكشف فيها الوجود عن ذاته ويحجبها في ذات الوقت [4]، اللغة مأوى حقيقة الوجود .

إضافة الى ذلك ألا تنطوي اللغة على نوع من النفوذ، إنها كما يقول بارت « سلطة تشريعية اللسان قانونها »، [5] فهي تصنيف ينطوي على نوع من القهر، انها « حكم فاشي » [6] ألا تصبح الكتابة والحالة هذه لغة ضد اللغة ؟ أليست الكتابة، كما يقول بارت أيضا : « خيانة للغة » [7] أليست غشا وخداعا ؟ أليست اقحاما للغرابة فيما ألفناه في اللغة ؟ أليست زحزحة للغة وفي اللغة ؟ اذا كان الأمر كذلك فلن تعود مجرد تعبير وأداة لتبليغ المعاني وانما ممارسة دالة تدخل ضمن مجرى التفاعل الاجتماعي للممارسات الاجتماعية، ولن يعود النص والحالة هذه، حاملا لحقيقة، للحقيقة، ولكنه لن يكف مع ذلك عن أن يكون مدار الصراع حولها. سيكون اذن بؤرة التناحر بين إرادات القوى وملتقى المنظورات المتباينة. لن يعود النص والحالة هذه قادرا على حصر المعاني وانما لا بد وأنه سيفيض لوحده فإذا لم يكن النص المترجم ذاته وسيلة تبليغ، إن لم يكن حصرا لمعنى فهل يبقى للترجمة كنسخة تطابق الأصل وتنقله، هل يبقى لها من معنى ؟ أم أنها ستصبح أمرا متعذرا ؟ .

ربما يظهر أن السؤال عن امكانية الترجمة في حد ذاته سؤال لا معنى له ؟ ما دامت هناك ترجمة، بل هناك ترجمات لنفس النص ولكي نظل في سياق الفلسفة يكفي أن نذكر بعض كتب أرسطو التي ترجمت عن لغتها وعن غير لغتها. لدينا ترجمات من الدرجة الثانية والثالثة لكثير من المؤلفات والمهم أن هذه الترجمات كلها لم يبلغ بعضها لبعض، بل أن من النصوص المترجمة ما يهمنا اليوم فقط لما قام به من تحريف لما اعتبر نصا أصليا، هناك ترجمات تكتسب أهميتها التاريخية من خيانتها للنص إن صح التعبير بل أن من الأدباء من يهتم بالترجمة فقط بقصد الاغتراب والخروج عن المألوف والابتعاد عن اللغة المكرورة، إنهم يجيئون الى الترجمة بالضبط لما تنطوي عليها

عمليتها من « خيانة وغرابة ». بهذا الصدد ينبهنا بلانشو الى سبب تعلق الأدب الكلاسيكي بالثقافة واللغات القديمة نشدانا للاغتراب الذي يريد أن يرقى باللغة العادية الى مكانة اللغة المترجمة فنقل عمل أدبي افريقي أو لاتيني الى اللغة الفرنسية كان في حد ذاته انجازا لعمل ابداعي ..... ففي تمهيده لأوديب يأسف كوربني لكونه فقد الامتياز في ألا يظل إلا مترجما بل أن من المحدثين من يذهبون أبعد من ذلك فالعنوان الذي أعطاه (جوبوسكي) لعمله « مترجم من الصمت » يشكل نوعا من الرغبة التي يطمح اليها أدب يريد أن يظل ترجمة خالصة، ترجمة ليس فيها ما يترجم سعيا للاحتفاظ من اللغة إلا على المسافة الوحيدة التي ترمي اللغة الى الابقاء عليها إزاء ذاتها (8) بهذا المعنى فان الترجمة ترقى آلى مستوى الكتابة الابداعية ذاتها « فالنص المترجم يحاكي عملية الابداع التي تحاول، انطلاقا من اللغة المألوفة التي نحيا فيها وبها ونكون غارقين فيها، تحاول أن تعطي الحياة للغة مغايرة يبدو ظاهريا أنها ذات اللغة ولكنها تشكل ما هو غائب عنها مخالفة لها اختلافا لا ينفك يحصل ولا ينفك يختفي » (9) .

فالترجمة هي التي تنفخ الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة الى أخرى والنص لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة وغير قابل للترجمة في ذات الوقت فاذا كان بالامكان ترجمة نص ما ترجمة نهائية فانه يموت، يموت كنص وكتابة، إذ أن المحاكاة الأمينة « تقضي على عمل الترجمة من حيث أنها تؤقلمها وتنزع عنها امتياز الالتباس وعدم الاستقرار الذي يرقى بعدة مؤلفات مترجمة الى مستوى المؤلفات الرفيعة (10) .

اذا سعت الترجمة أن تكون نهائية وتضع نسخة طبق الأصل وتجعل من اللغة المترجمة مرآة تعكس النص الأصلي فانها تكون قد استعملت حالة معينة للغة تلك الحالة التي لا بد وأن تتحول. فأداة الترجمة لغة حية ومرآتها لا بد أن تنكسر. ففي حين أن كلام الكاتب يظل حيا في لغته، فإن مصير أعظم الترجمات وأكثرها اتقانا هو الزوال وذلك بفعل نمو لغة الترجمة

وتجددها (11) بهذا المعنى فالمترجم مبدع في لغة أخرى أو على الأصح مبدع في اللغة ومن أجل ذلك فلا يكون عليه أن ينقل النص وينسخه ولا أن يهتم بتبليغ معناه الأصلي « اذ لا علاقة للترجمة بالتبليغ والاخبار » (12) إن مهمة المترجم، كما قلنا، هي أن يسمح للنص، بأن يبقى ويدوم وفي هذا البقاء الذي لا يستحق هذا الاسم إن لم يكن تحولا وتجددا يتحول النص الأصلي (13) أي أنه ينمو ويتكاثر. فترجمات نص هي ما يشكل « تاريخه » (14) ولكنه تاريخ ينطوي على صراع واختلاف وما ترمي اليه الميتافيزيقا هو اختزال هذا الاختلاف (اللغوي والثقافي والأيديولوجي) ورده الى وحدة جل المسائل التي تطرح عادة بصدد الترجمة، تطرح بغية قهر الاختلاف هذا في حين أنه لولا الاختلاف لما كانت الترجمة ضرورية ولا ممكنة : الاختلاف اللغوي أولا إذ أن الترجمة كما يقول دريدا وفي الحدود التي تظهر فيها ممكنة : « لا بد وأن تكرس الاختلاف بين الدال والمدلول. ولكن بما أن هذا الاختلاف لا يكون قط خالصا فالترجمة لن تكون كذلك لذا فعوضا عن مفهوم الترجمة يقترح دريدا مفهوم التحويل transformation تحويل لغة لأخرى ونص لآخر (15).

يمكن للترجمة أن تقوم إلا كعمليات تحويل، تحويل للقراءة والكتابة معا، فلا تهدف الترجمة كما تريد الميتافيزيقا أن تكون نسخة طبق الأصل، أن تضايق الأصل، أن تكون ذات الآخر. الترجمة استراتيجية لتوليد الفوارق واقحام الآخر في الذات إنها ما يفتح النص، ما يفتح اللغة على الخارج. وبفضل هذا التحويل فان كثيرا من المؤلفات تكتسب أهمية يعجب لها الأدب الذي كانت تنتمي اليه في البداية وتتخذ خصائص لم يكن ذلك الأدب يعترف لها بها، (وهكذا ــ كما يقول بلانشو ــ يعجب الفرنسيون للتأثير الذي أحدثه كتابهم الواقعيون، خصوصا موباسا على كتاب أجانب يظهرون أبعد ما يكونون عن الواقعية وهكذا نتعجب عندما نعرف أن فلوبير كان معلماً لكافكا) (16) .

غير أننا لا ينبغي أن نفهم التحويل هنا في اتجاه واحد، إن الترجمة لا تحول النص المترجم فحسب.فهي عندما تحوله تحول في ذات الوقت اللغة المترجمة كذلك « فالمترجم ــ كما يقول بنيامين ــ يفجر الأطر المنضورة للغته. فلوبير وفوس وهولدرلين وغورج قد عملوا على توسيع حدود اللغة الألمانية » (17) ويمكن أن نذكر أيضا ما حدث للكتابة باللغة الفرنسية عندما تفتحت على الأدب الأمريكي وأخذت تترجمه. ويكفي أن نذكر ما قاله سارتر عن الغريب لكامو من أنه « كافكا كتبه همنغواي » فليست الترجمة اذن هي ما يضمن حياة النص المترجم ونموه وتزايده فحسب وانما حياة اللغة والفكر .

ذلك أن ماهية الترجمة كعملية تحويل تمثل حتى داخل اللغة الواحدة نفسها، لذا يؤكد هايدغر « أنه إن كانت عملية الترجمة تلاقي فيما بين لغتين وتجعلهما يدخلان في حوار بينهما فإن ذلك لا يشكل العنصر الجوهري للترجمة » (18) . فغالبا ما يحدث أن « نفس الكلام اذا نطق به وكتب داخل اللغة الأم يكون في حاجة الى تأويل وبالتالي فان هناك بالضرورة ترجمة وهذا داخل لغة الأم ذاتها » (19) لعل هذا يبرز وجود قواميس لا تنقل لغة الى أخرى وانما تترجم اللغة ذاتها. ما يشكل جوهر الترجمة اذن ليست كونها حركة بين اللغات وانما كونها تأويلا « فالتأويل والترجمة هما في جوهرهما نفس الشيء » (20) والظاهر أن اللفظ الفرنسي traduction (وكذا مقابله الايطالي) استحدث عند بدء بداية القرن XIV ليحل محل لفظ Interpretation و Translation (وليعيد المجد للفظ الاغريقي. فالترجمة كما يؤكد هايدغر مرة أخرى هي العملية الفكرية التي نمثل عن طريقها أمام) فكر الآخر ولغته يقول « إننا نحاول أن نترجم كلام انكسمندر، يتطلب هذا أن ننقل ما جاء في اللغة الألمانية ومن أجل هذه الغاية فمن الضروري أن يمثل فكرنا، قبل كل ترجمة، أمام ما قيل باليونانية » (21) ، أي أمام ما قاله انكسمندر وما لم يقله، ما فكر فيه وما ظل في طي النسيان. المفكر فيه واللا/مفكر فيه ولكن هل هذا اللا/مفكر فيه هذا المنسي هو روح النص

الذي تتحدث عنه الميتافيزيقا ؟ هل هو معناه الخفي، معناه الأصلي وحقيقته ؟ وإن لم يكن كذلك فما هو المنسي ؟ ما الذي يختفي وراء الانكشاف، يجيب هايدغر : « لا شيء غير الاختفاء ذاته » (22) .

لقد سبق أن قلنا أن النص إن كان لا ينطوي على حقيقة أصلية فهو بالرغم من ذلك مدار الصراع حول الحقائق، فان لم تكن هناك حقيقة واحدة نخونها فهناك بالرغم من ذلك، لعبة الحقيقة التي هي لعبة الخيانات التي لا تنقطع في الترجمة، كما في كل كتابة، ليس هناك تملك فعلي للحقيقة يكون هناك معنى حقيقي. **ليس هناك ما نخونه ولا من نخونه في النص، ولكن الخيانة هي سمة الكتابة ذاتها .**

بناء على ذلك فإن الترجمة مثل أي كتابة لا يمكن إلا أن تدخل ضمن مجال صراعات الرغبات وإرادة القوة بل وإرادة الإرادة. هذه الإرادة التي اكتسحت ميدان الترجمة ذاته فيما أصبح يسمى الترجمة التقنية. فهذه الترجمة لا تحيد عن الميتافيزيقا بل إنها مثل التقنية، « اكتمال الميتافيزيقا » (23) .

التقنية كما يقول هايدغر شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات تجلي الوجود، إنها الكيفية التي يختفي بها الوجود ليظهر « كمستودع » ومن حيث أنها شكل أسمى للتنظيم العقلاني فهي تقترن بغياب التأمل كمعجز منظم عن ادراك ما هو أهل لأن يكون موضع تساؤل (24)، وتهدد « بأن تجعل كل انكشاف مجرد فعالية وتأثير (25) فترمي بالانسان في التيه والضلال.

ذلك أنه « بما أن الواقع الحقيقي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم فان الانسان ذاته يحشر في هذه الوحدة والانسجام .... ويمتد الموجود في غياب الاختلاف ذلك الغياب الذي لا يضمن ويضبط إلا عن طريق الفعالية والتنظيم الذي يستجيب لمبدأ الانتاجية، ورغم أن هذا

المبدأ يظهر أنه يؤدي الى نظام تراتبي إلا أنه يقوم أساسا على غياب كل تراتب، من حيث أن مرمى الانتاج ليس إلا الفراغ الموحد..... يتجلى مما سبق أن ما يتولد عن مبدأ الانتاجية هو غياب الاختلاف (26) هذا الغياب هو ما تطمح اليه (الترجمة التقنية) كذلك عندما تريد أن تخضع اللغة لمبدأ الانتاجية فتحولها الى شفرات ورموز، وتوحد بين اللغات لتنتج لغة واحدة .

علينا اذن أن نتجاوز الترجمة كميتافيزيقا وكتقنية ونحاول ترجمة الميتافيزيقا وتحويلها وذلك بإخراجها من مناخها الأنطلوجي الأخلاقي : هذه المجاوزة هي ما سمي قلب الأفلاطونية وليس قلب الأفلاطونية (كما ظن هايدغر (27) إحلال عالم المحسوسات محل عالم المعاني وانما هو الإعلاء من النسخ السيمولاكر على حساب النسخ الأيقونة، الترجمة المحولة هي التي تعلي من النسخ السيمولاكر، ولكن لا يعني ذلك أن ننتج أي نسخة كيفما اتفق. ليس السيمولاكر نسخة اعتباطية، صحيح أنها تريد أن تكون فضيحة للقانون الذي يجمد اللغة ويسقط الكتابة في التكرار والاجترار، ولكنها بما هي كذلك، ليست مجرد تعريف وتشويه لأصل ما. ليس النسخ هو المنسخ. و « السيمولاكر كما يقول دولوز، ليس نسخة محرفة، بل إنه يفصح عن قوة ايجابية تنفي الصورة الأصلية والنسخة معا. كما تنفي النموذج الأصلي والاستنساخ » (28) لنقل اذن أنه نسخة بالمعنى الكامل والمتناقض للكلمة، لفظ نسخ من الألفاظ التي تشكل فضيحة بالنسبة لمنطق الميتافيزيقا، منطق الحصر والهوية، إنه من الألفاظ التي تنطوي على معان متضادة والتي تدعي الحصر وبالأحرى الترجمة إنها من الكلمات التي لا يمكن أن نترجمها حتى داخل لغتها. وعندما يحاول لسان العرب ترجمة هذا اللفظ يقول : « النسخ ازالة الشيء واقامة اخر مقامه. تبديل الشيء وهو غيره ... ثم نقل الشيء من مكان الى مكان وهو هو ». نسخ ألغى وأبطل وأزال، ثم نسخ : نقل الترجمة نسخ واستمرار وإلغاء، إنها نقل للمعاني وتحويل لها ولكنها ليست نقلا لمعنى أصلي، إذ أن المعني لا يوجد إلا في عودته وتكراره ولا إمكان للتكرار إلا في الكتابة التي تكمل نقصا ما مضيفة لنقص الوحدة الممتلئة وحدة

أخرى تجيء لإكمال نقصها [29] بهذا المعنى فإن الأمانة في الترجمة تعني كما يقول بنجامين : « قدرة المؤلف على أن يفصح عن جنسيته الى ما يتمم لغته ويكمل نقصها. فالترجة الحقة شفافة لا تحجب الأصل » [30]. النسخة المترجمة تسمح للنص بأن يتناسخ من لغة لأخرى، بل تسمح للغة ذاتها بالتناسخ، غير أن التناسخ هنا ليس مجرد تناسخ لأرواح لا ينال من جسم الكتابة .

وبعد فهل الترجمة ممكنة ؟

إنها ممكنة وغير ممكنة في ذات الوقت ولأنها كذلك فهناك نصوص وهناك لغة .

الهوامش

(1) DELEUZE (G.) : **Logique du sens** p. 350 U.G.E. Minuit, coll. 10/18 par
(2) Ibid .
(3) Ibid.p. 353.
(4) Heidegger (M.) : « Lettre sur l'humanisme» in **Questions** III, pp. 94-95 Gallimard 1966.
(5) Barthes (R.) Leçon p. 12 Seuil 1978.
(6) Ibid.p. 14
(7) p. 16
(8) Blanchot (M.) : **La part du feu** p. 174. Gallimard 1972.
(9) Ibid.pp. 186-187
(10) Ibid.p. 177
(11) Benjamin (W.) : La tâche du traducteur » in **Mythe et violence** p. 266 Trad. M. de Gandillac Denoel Paris, 1971.
(12) Ibid.p. 272.
(13) p. 265.
(14) p. 263.
(15) Derrida (J.) : **Positions** p. 31 Minuit.
الواقع أننا نجد هذا المفهوم عن الترجمة **كتحويل** في مقدمة كان هايدفر قدم بها لترجمة الجزء الأول من أسئلته سنة 1937 انظر : questions I ص 12.

(16) Blanchot : op. cité p. 175

(17) Benjamin (W.) : la tâche. op. cité p. 273.

(18) Heidegger (M.) : Heraklit G.A. 55 pp. 63-65. cité in l'Herne p. 45 (numéro consacré à Heidegger)

(19) Ibid .

(20) Ibid .

(23) Heidegger (M) : Essais et conferences p. 92 Gallimard.

(24) Ibid.p. 100

(25) p. 45

(26) Ibid.pp. 112 - 113

نقرأ أيضا في كتاب « دروب موصدة » : «إن التقنية تريد أن تجعل العالم في انتظام. هذا في حين أن هذه الكيفية في التنظيم هي التي تسوى في اتسام الانتاج ووحدته، بين كل المستويات.

(27) Essais et coférences p. 91.

(28) Deleuze : op. cité p. 357

(29) Derrida : La Dissémination pp. 194-195 Seuil.

(30) Benjamin : op. cité p. 272.

إشكالية ترجمة المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية بين عمليتي التلخيص والتفسير في الفكر الرشـــدي

الحنفي مصطفى
كلية الآداب مكناس

ماذا عسى أن يعي حضور دارس الفلسفة في ندوة أدبية كهذه ؟ هل من المشروع أن يجد له مقعدا ضمن مائدة هذه الندوة الأدبية : ندوة : الأدب والترجمة .

لقد قادني هذا السؤال المربك إلى البحث عما إذا كان بوسع مداخلتي المتواضعة في هذه الأمسية المساهمة في طرح توجيهين رئيسيين .

أولا : نزوع إلى طرح بعض مظاهر الاشكالات الابستمولوجية التي تنطوي عليها العملية الترجمية في الميدان الفلسفي والتي يولدها فعل الكتابة الفلسفية سواء تعلق الأمر بالمصطلح الفلسفي أو العبارة الفلسفية .

ثانيا : إمكانية المساهمة في خلق حوار مثمر بين نظام الخطاب ومناهج الترجمة، إذ لما كان نظام الخطاب أقوى وأعمق من أية حقيقة ولما كان استنفاذه من قبل أية عملية ترجمية (مهما ادعت من الدقة

والشمولية) يعد أمرا مستحيلا، ذلك أنه نظام يفرز عناصر جديدة باستمرار مما يتطلب تعديلا مستمرا للعملية الترجمية، لهذه الأسباب التي تتحول إلى إشكالات ابستمولوجية في الخطاب تفرزها عملية الترجمة ذاتها، فإن التوجه المعرفي الذي نسعى من خلاله إلى بلورة حوار مثمر بين نظام الخطاب ومناهج الترجمة، يدعو إلى فكرة تعدد المناهج في العملية الترجمية تجنبا لأي سقوط في مقاييس تبدو أحادية أو ميكانيكية يكشفها العمل الترجمي ـــ وترسيما له في آن واحد حينما تصبح نقلا للحمولة الثقافية والحضارية التي يستوعبها ذلك العمل (فعل الترجمة ذاته) .

تأسيسا على ما تقدم نخلص إلى الملاحظات المنهجية الخاصة بموضوع هذه المداخلة

لنسجل أولا : إن « كل ما نكتبه ترجمة » وهذه شهاد من جاك دريدا (1) أحد النقاد الفلاسفة المعاصرين يثبت فيها عما إذا كان فعل الكتابة يعد شكلا جديدا من أشكال نماذج الاستعارات البلاغية، وعما إذا كانت لعبة الاختلاف (الأثر) هي الشرط لوجود كل دال أو مدلول أو أصل للكلمة، أي أن الأثر الذي يخلفه لفظ كلمة في الآخر يصبح هو الوعاء الدلالي والشرط المعرفي الذي يؤسس عند دريدا عالم الكتابة. ومن ثم فكل كتابة هي ترجمة .

واضح إذن أن مجال الترجمة عند دريدا لا يكتسي مدلولا حصريا ينحصر آلية في النقل الميكانيكي لتفاصيل الخطاب، أو هي مجرد عملية مسخ للغة الخطاب، بل إن فعل الترجمة عند دريدا يأخذ حيزا أوسع من هذا وذاك، ليتحول إلى درجة ثانية من الكتابة .

ولنسجل ثانيا : إننا لا نتوخى من هذه المداخلة عرضا وتحليلا لآليات الترجمة أو العملية الترجمية التي تمت في إطار الحقل الفلسفي الاسلامي عموما، بقدر ما نطمح إلى التساؤل عما إذا كان المنهج الذي اعتمده ابن رشد في استنطاق النص الأرسطي وإعادة تفكيك وحداته من

خلال عمليتي التلخيص والتفسير، يمكن أن يعتبر بدوره نموذجا أو مقياسا من مقاييس فعل الترجمة ذاته أي إلى أي حد أسهم ابن رشد في رفع مظاهر الركاكة والاستغلاق التي أسقطت النصوص الأرسطية في قلق العبارة الفلسفية وغموض المصطلح الفلسفي ؟ .

ولنسجل ثالثا : أن الأطروحة اللسانية التي اعتمدها ابن رشد كقاعدة في العملية الترجمية هي تلك التي تعتبر عمليات الشرح والتلخيص والتفسير نظرا في النص وفي مقتضى الحال، دون التقيد بالصورة اللفظية ولا بالتركيب النحوي إلا في حدود استجابتها لمقتضيات طبيعة اللسان العربي والمجال التداولي لأساليب اللغة العربية، هذه واحدة .

أما الثانية، فإن عمليات الشرح والتلخيص والتفسير عند فيلسوف قرطبة تحكمها غايات موجهة إلى افادة الحضارة الاسلامية والقارىء العربي بوجه خاص على نحو ما يقرر الدكتور حسن حنفي في بحثه القيم عن ابن رشد الشارح [2] .

تلك هي الملاحظات المنهجية التي نرمي إلى تقديمها كأرضية نظرية لهذه المداخلة وهي تتعلق كما أسلفنا الذكر، بمؤشرات منهجية تحرص على اثارة الإشكال الذي ينطوي عليه فعل الترجمة، والمستويات اللسانية والدلالية التي يتوزع على ضوئها نظام الخطاب الرشدي في شروحه وتلخيصاته، وتفسيراته الأرسطية .

1) إشكالية ترجمة المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية في الفكر الفلسفي الاسلامي :

يمكن أن نجهل العناصر الفكرية واللغوية التي أدت إلى تكون الوضع الاشكالي في ترجمة المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية اليونانية ونقلها في اللغة العربية في المؤشرات المنهجية التالية :

أ ـــ يبدو من الحديث المعاد القول أن عصر التدوين ـــ تدوين

الثقافة العربية الاسلامية هو عصر البناء الثقافي العام في التجربة الحضارية العربية الاسلامية ـــ بكل ما تنطوي عليه هذه العملية ـــ كما يذهب د. عابد الجابري [3] من حديث وزيادة واخفاء وتأويل ففي هذا العصر دونت اللغة وشيدت العلوم العربية الاسلامية وترجمت الفلسفة « وعلوم الأوائل » الى العربية. وواضح أن التوجه المعرفي الذي اتخذته الترجمة عند النقلة والمترجمين لفلسفة المعلم الاول، في عصر التدوين لم يخرج عن نوعين من العمل الترجمي :

إما نزوع إلى الترجمة المباشرة، أي الترجمة النصية لكل مكونات النص الفلسفي الأرسطي، أو نزوع إلى الترجمة غير المباشرة، ولربما كان الصنف الأول من العمل الترجمي هو الذي سيطر على جل الأعمال الفكرية لدى المترجمين والنقلة في عصر التدوين .

ب ـــ وتجدر الاشارة في هذا السياق، إلى أن جماعة المترجمين في عصر التدوين كانوا ينحدرون في معظمهم من أقليات وقوميات دينية متكثرة ذات أصول لغوية وثقافية متصارعة مما أدى إلى تفشي اللحن واستفحال العجمة، وقد كان نشوء هذه الظاهرة حائلا في امتلاك أنتلجانسية المترجمين اللغة العربية واتقان المعرفة بقواعدها وتراكيبها اللسانية والتركيبية، النحوية والصرفية، لا سيما وأن أصول معتقداتهم الدينية الخارجة عن الاسلام كانت عائقا من عوائق الاحتكاك المباشر واللغوي بفصاحة وبيان وأساليب اللغة العربية، لغة القرآن .

من اجتماع هذه العناصر وتوحدها تكونت اشكالية ترجمة المصطلح والعبارة الفلسفيين في الفكر الاسلامي الفلسفي، أدت في نهاية المطاف إلى وضع لغوي معقد جعل العملية الترجمية تكتسي عند هؤلاء، أزمة بناءية في مصطلحها وعباراتها ومقاصدها، نكتفي بذكر بعض مظاهرها حسب ما أبرزه الدكتور طه عبد الرحمان في بحثه عن نظرية المقولات عند ابن رشد [4] : القلق الصرفي الذي وقع فيه المترجمون نتيجة نقل بعض الصيغ

الصرفية اليونانية واستحداثها في مفردات عربية لا تخضع للصرف العربي (المتى / المعا) .

أما القلق النحوي فإنه يرجع إلى أن المترجمين للنصوص الأرسطية أقحموا أدوات وألفاظ مختلفة في الجملة مثال : (هو ـــ يوجد) دون أن يكون من شأن هذا الاقحام إلا أن يزيد الجملة ركاكة واستغلاقا ناهيك عن عجزهم عن إدراك بعض التراكيب اللغوية المستعملة في اللغة اليونانية والتي حين ترجمتها يخل حذفها بنظام الجملة في اللغة العربية كقولهم في الترجمة العربية : « المتفقة أسماءها، يقال إنها إلى الاسم فقط علم لها » (5) .

« كما أن المتتبع لعبارات المترجمين حسب ما يعرضه ابن رشد في « تلخيص المقولات » لا يسعه إلا أن يدرك تعثر العملية الترجمية ومظاهر القلق التركيبي الذي ينطوي عليه فعل الترجمة عندهم وحسبنا دليلا على هذا التعثر ذلك الاضطراب اللغوي الذي نشأ عن استعمال المترجمين والنقلة لبثه الجملة المكونة من جار وهو اللام ومجرور وهو ضمير الغائب استعمالا اسميا أس (اله) مع حذف معيار الاسمية وهو أل التعريف، فتصبح شبه الجملة (له) ولما كانت أدوات التعريف في اليونانية توازي أسماء الوصول في اللغة العربية، ونظرا لأن الجملة في اليونانية هي أساسا جملة إسمية، فقد حاول هؤلاء التغلب على هذا التعثر الصرفي والنحوي، برفع معيار الاسمية ال وإسناد اسم الموصول (الذي) ليصبح التعبير بعد ذلك : (الذي له)، وهكذا يتزايد القلق النحوي بتزايد المتوالية اللفظية وبتحولها إلى مستوى النص، الأمر الذي يؤدي إلى ضرب من الخلط اللغوي بين أدوات الربط وأدوات وصل الألفاظ، ولكنه ظاهرة لغوية ملتوية لا تحترم خصائص أساليب اللغة العربية والمجال التداولي للخطاب .

أما عن غموض المقاصد التي أدى إليها هذا الوضع اللغوي المأزوم فنلخصه في الأشكال التالية :

مبدئيا يقصد بغموض المقاصد تلك المستويات الدلالية للنص

الفلسفي المترجم بأصنافها المختلفة : التعبيري، والدلالي، والقراءي، والتداولي، وبعبارة أخرى إن عدم التزام المترجمين والتقلة في عصر التدوين بمعايير التركيب اللغوي السليم صرفيا ونحويا، بالاضافة إلى مخالفة الأمثلة الواردة للمعاني الممثل عليها، أحدثت اضطرابا في الادراك المباشر للنص، فكان ذلك سببا في :

1 ـــ سقوط النص الفلسفي المترجم في ركاكة التعبير (التعابير) الفلسفية ورداءة ترجمة المصطلح الفلسفي، مثال ذلك ما أورده ابن رشد في « تلخيص المقولات » تحقيق بويج (6) : إن من بين معاني « له » في النص المترجم فوق الترجمة (ما يشتمل على البدن في جزء منه) « الخاتم في الأصبع » [إن المعنى المقولي للفظة له كما حددها الفارابي : نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق عليه، أو على جزء منه، إذ كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط : (لبس اللباس)] [وهكذا جمع الفارابي في هذا التعريف ثلاثة من المعاني التي أوردها أرسطو وهي : ما يشتمل على البدن كله ـــ وما يشتمل على البدن في جزء منه، ثم الجزء] + [أما عن مثال : « الخاتم في الأصبع » فهو إشارة إلى حلول « في » للدلالة على معنى له] يتعلق الأمر إذن بتفاوت بين المعنى والتمثيل عليه. كما يتلخص من عمل التراجمة وهو لا شك غموض دلالي وتعبيري .

2 ـــ أضف إلى ذلك الغموض الناتج عن النص الفلسفي ذاته، وهو غموض يكاد يكون عاما بين سائر اللغات وعلى سائر القراء .

3 ـــ الغموض الخاص الذي يتسبب فيه المجال التداولي للخطاب وللقارىء العربي بوجه خاص، والذي يحول دون تجاوبه مع النص، ويقصد بالمجال التداولي للخطاب، جملة الاليات والانشطة الذهنية والمفاهيمية التي توجه رؤية القارىء الفكرية، بل وتبين طريقة تفكيره في الأشياء. فكيف اذن واجه ابن رشد هذا الوضع اللغوي المعقد، واقع النص الفلسفي اليوناني المترجم ؟ والى أي حد استطاع فيلسوف قرطبة رفع مظاهر الركاكة والقلق عن المصطلح والعبارة الفلسفيين ؟ .

الموقف الرشدي :

منطلقنا في تحليل موقف ابن رشد من هذه الاشكالية اللسانية شهادة هذا الأخير على نفسه، والتي أوردها المراكشي في « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » [7] والتي جاء فيها ما نصه : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس . »

سنتخذ من هذه الشهادة إطارا مرجعيا في منهجية تحديد ابن رشد للأطر المفاهيمية التي في ضوءها يتم استنطاق وتقويم النص الأرسطي وتوضيح مقاصده .

نقول ضمن هذا الاطار المنهجي من المشروع الرشدي، تكتسي عمليات الشرح والتلخيص والتفسير اعتبارا خاصا ومدلولا متميزا يؤسس التصور اللغوي الرشدي للعملية الترجمية كمفهوم ومنهج .

يتعلق الأمر إذن عند فيلسوف قرطبة بصياغة جديدة وتقويم، إن لم نقل بإعادة بناء للنص الأرسطي المترجم وهي صياغة لا تعتمد المعنى التقليدي للشرح بوصفه تعبيرا عن عبارة بعبارة أخرى أي مجرد Paraphrase أو ترى في عملية التلخيص نقلا مركزا لمضمون النص أو لأفكاره الرئيسية، كما لا تنظر إلى التفسير، أنه مجرد عمل يقوم على شرح الألفاظ والمصطلحات النافعة، وتوضيح مقاصد النص والتعليق عليه، إنه لا هذا ولا ذاك ولا تلك يسجل أصالة المنهج الرشدي في استنطاق النص الأرسطي المترجم .

وظيفة الشرح عند ابن رشد هي حسب ما يذكر د. حسن حنفي، عملية بناء واحتواء الفكر الشارح للفكر المشروح [8] وليس مجرد عمل آلي يقوم على تفسير لفظ بآخر، أو عبارة بأخرى، فالشرح عند فيلسوف قرطبة

هو توجه وقصد بل ونزوع إلى الموضوع ذاته، ثم يعقبها الاستشهاد بأرسطو لذلك لا يبدأ ابن رشد قوله قال أرسطو، ولكنه كثيرا ما يقول : « قال أبو الوليد ». ثم يستشهد بقوله على قول أرسطو. يتعلق الأمر إذن بنوع من الوحدة الذهنية التي تؤلف بين الشارح والمشروح بالرغم من المفارقة الزمنية التي تفصل فيلسوف قرطبة عن المعلم الأول، إن البناء العقلي كما يقرر أستاذنا الدكتور حسن حنفي، هو الذي حكم لعلاقة الزمنية، فإذا كان أرسطو سابقا على ابن رشد زمنيا إلا أنه تال له من حيث البناء العقلي [9] وبعبارة أخرى فالقارىء هو ابن رشد والحضارة العربية الاسلامية ، ولغة الضاد، أما المقروء فهو النص اللغوي الفلسفي اليوناني المترجم .

يقول ابن رشد في كتاب « تلخيص ما بعد الطبيعة » ما نصه :

« والطريق الأخص الأوثق هو الذي سلكناه أولا، وهي طريقة أرسطو فلذلك ما هو الأولى أن نضع هنا وضعا جميع الأشياء ونستلمها من صاحب علم الطباع » [10] .

ولما كان فعل الترجمة عند ابن رشد، يكتسي مدلول الشرح تمثلا واحتواءا، ولما كان الشرح عند ابن رشد نزوعا إلى الشيء ذاته، فإن فيلسوف قرطبة لا يكتفي بحدود المعنى، وفهم العبارة، بل ينفذ ان لم نقل يحاول النفاذ إلى مستوى الموضوع ذاته، وذلك من أجل إعادة بناءه وإرجاعه إلى صورته الأصلية، واكتشاف ما ينطوي عليه ذلك البناء، ونكتفي هنا بإيراد بعض الأمثلة من نصوص ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة

تشير إلى درجة التمثل والاحتواء الرشدي للنصوص الأرسطية المترجمة، وهو تمثل ينبىء بطبيعة العمل الترجمي الذي تضبطه عملية الشرح عند ابن رشد :

« ولما تبين من هاتين المقدمتين . » « ولما صحت هذه النتيجة التي أنتجها على جهة القياس الشرطي المؤلف من أكثر من مقدمة واحدة، أتى بالشيء الذي قصدنا بيانه » (ج 1 . ص 14) .

وحسبنا أن نشير أن ابن رشد وهو يجاري النص الأرسطي ويستنطق عباراته وألفاظه، فإنه لا يلبث أن يتقصى في شروحه مراجعة النص الأرسطي وترجماته المختلفة، ويقارن بين النصوص والترجمات مستوى ثقافي ذلك صحة مذهب أرسطو وما قاله، إذ أن كثيرا من أغلاط الشراح وتضارب العبارات وتعثر الترجمات إنما نشأت في نظر ابن رشد من الاختلاف على النصوص وترجماتها، وبعبارة اخرى ان فيلسوف قرطبة يصدر عن نزعة نقدية تقوم على المراجعة الابستمولوجية للنصوص والترجمات والمقارنة بينها من أجل أن يستوثق الأصل الأرسطي ويرفع عن مصطلحه وعبارته مظاهر الاختلاف أو الركاكة والاستغلاق .

« وهذا هو الصحيح من مذهب أرسطو » (ثم وقع في الترجمة بعد هذا نقصان والذي نقص هو الفحص عن المطالب الذي ذكر بعد هذا » (11) .

وهكذا يكتسي فعل الشرح عند ابن رشد بعدا عقليا يتحرى الدقة والتحقيق، ولا يقف عند المظهر الحرفي للنص أو التقيد اللفظي بالألفاظ والعبارات .

أما عن عملية التلخيص عند ابن رشد، فهي تندرج بدورها ضمن إطار العملية الترجمية التي اعتمدها فيلسوف قرطبة في مواجهة النص الأرسطي المترجم، وآية ذلك أن وظيفة التلخيص عند ابن رشد، إنما تقوم على رفع مظاهر قلق المصطلح وقلق الجملة من النص المترجم، حيث تتبع ابن رشد النص المترجم جملة جملة، ونقله نقلا إلى حد أن ما يلخصه ابن رشد يظهر بمظهر ترجمة سليمة .

وبعبارة أخرى أن ابن رشد عمد في تلخيصه إلى تقويم لغة النص المترجم حرفيا ونحويا وتقريبه من اللغة العربية ليجعل من الممارسة التقويمية للعمل الترجمي التلخيص شكلا من أشكال العملية الترجمية المبدعة، وحسبنا دليلا، استبدال وترجمة ابن رشد لمصطلحات ومقولات النص المترجم إلى

مصطلحات متداولة في اللغة العربية : الجوهر / الحد .

الحقيقة / الصدق ــ كلمة / حد ــ الجوامع / المقاييس ــ الكنه / الماهية . أما بالنسبة لتراكيب الترجمة فقد عمد ابن رشد الى تقويم الجمل السقيمة بأن استبدل بعض أجزائها بأجزاء أخرى، أو غير ترتيبهاعلى نحو ما جاء ذكره في تلخيص المقولات :

« كل واحد من التي تقال بغير تأليف فقد تدل «/» والمعاني المفردة هي دالة على واحد على عشرة أشياء » (12) .

والواقع كما يذهب في ذلك كثير من الباحثين المعاصرين، أننا لو أمعنا النظر في العملية الترجمية الى طبيعة الفهم الرشدي للسياق الصرفي الذي اندرجت تحته نظرية المقولات الأرسطية في النص المترجم لوجدنا أن فيلسوف قرطبة حريص أشد الحرص على وضع الفروق المقولاتية، وصيغها الصرفية التي تقابل بحث المقولات الأرسطي، ومبدأ ضرورة أدائها والتعبير عنها بصيغ حرفية عرفية أي من حلال الأوزان الصرفية العربية. تلك هي المسألة التي أثارها الدكتور طه عبد الرحمان في دراسته القيمة عن « اللغة والفلسفة » (13) وأشكلها الباحث الجابري في بحثه عن خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية (14) وبالمناسبة يورد الجابري ما نصه :

« إذا نحن انطلقنا من النظرية القائلة بأن أرسطو قد استقى منطقه من اللغة اليونانية، وإذا لاحظنا أن اللغة اليونانية واللغات الآرية عموما (أي الهندواوروبية) تعطى الأولوية للاسم في جملها وتراكيبها (الجملة فيها تتركب من فاعل وفعل وإضافات أي مفاضلات) أمكن القول مع بعض الباحثين اللغويين المعاصرين Benvèniste : « أن ابتداء الجملة اليونانية بالاسم قد وجه بحث المقولات لدى أرسطو، لقد اعتبر الاسم موضوع يحمل عليه بقية عناصر الجملة، فكان الاسم هو المقولة الأولى وسماها الجوهر ثم توالت المقولات لتعبر عن أنواع القول الذي يحمل على الجوهر » ويتابع قائلا : « وإذا نحن انطلقنا من جهة أخرى من الرأي القائل بأن من

خصائص اللغات السامية والعربية منها، أن الجملة فيها تبدأ بالفعل أولا ثم تأتي بقية عناصرها بعد ذلك، إذا نحن انطلقنا من هذا الرأي، أمكن القول بالمقارنة مع الرأي السابق، أن كون الجملة وبالتالي التفكير في اللغة اليونانية ـــ والآرية عموما تنطلق من الاسم، قد وجه بحث المقولات عند أرسطو. فبالمناسبة فإن اللغة العربية والسامية بكيفية عامة تنطلق على العكس من ذلك، من الفعل، قد وجه بدوره عمل النحاة العرب في صياغتهم للأسماء المشتقة من الفعل وحصرهم لها : اسم المصدر واسم الآلة واسم الهيئة ... » .

تأسيسا على هذه الشهادة ماذا يمكن استنتاجه لحساب العمل الترجمي الرشدي ؟ .

لنسجل أولا : أن الطبيعة اللغوية لبحث لمقولات عند أرسطو هي الأصل أو السبب في التفاوت الملحوظ بين معاني المقولات كما أثبتها أرسطو وبين ما يماثلها من الأمثلة العربية التي كانت نقلا لأمثلة على هذه المعاني، نقصد تلك المعاني التي قام ابن رشد بتقويمها في النصوص العربية المترجمة وبصفة خاصة في تلخيص المقولات، وتفسير ما بعد الطبيعة لمعاني « له » [15] .

ولنسجل ثانيا : أن عدم إدراك المترجمين والنقلة للطبيعة اللغوية لبحث المقولات الأرسطية، أوقع الترجمة العربية في الاضطراب وسوء الفهم فضلا عما أسقط فيه المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية من سوء التعبير وغموض المقاصد .

ولنسجل ثالثا : أن أهمية منهج التلخيص عند ابن رشد تكمن في وعيه اللغوي بهذا التقابل بين الطبيعة اللغوية وللمقولات الأرسطية، والأوزان الصرفية لمشتقات الجملة الفعلية في اللسان العربي مثال ذلك : الفعل والانفعال، فقد مثل ابن رشد على مقولة : « أن ينفعل » بالصيغة الصرفية اللغوية في المجال التداولي في اللغة العربية بـ « ينحرق » بدل مقولة

« يحرق » الواردة في النص المترجم [16].

إنه إلى جانب منهج التلخيص كطريقة منهجية في العمل الترجمي عند ابن رشد، يحتل منهج التفسير ـــ مكانة رئيسية في كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وسبقت الاشارة إلى أن هذا المنهج عند ابن رشد طريقة من طرق مواجهة النص الأرسطي المترجم، الغرض منه توضيح مقاصد الخطاب وما أشكل فهمه، أو على حد تعبير د. حسن حنفي « التفسير هو إيجاد البراهين الداخلية على صحة الفكر والتصديق بها باطنيا والعثور على أسسها في العقل والوجود » [17] .

ومن بين الوسائل التفسيرية التي اعتمدها ابن رشد : الترتيب العددي للمقالات ونعني به الترتيب الكلي الخارجي، علاوة على الترتيب الداخلي أي العقلي، مع مقارنة نصوص أرسطو فيما بينها، ومقارنة الترجمات لها، كل ذلك يتمم الدليل على أن فيلسوف قرطبة كان يرمي إلى استنطاق النصوص الأرسطية هادفا إلى الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته ـــ ويكفي الرجوع إلى تلخيص المقولات وتفسير ما بعد الطبيعة لكي يبين الباحث بوضوح إلى أي حد أن منهج التفسير عن ابن رشد يعد مظهرا من مظاهر الترجمة السليمة للنص الأرسطي، إن لم نقل أداة إبستمولوجية في استجلاء غموض الخطاب وفض مكوناته البنيوية .

خاتمة العرض :

إنه كيفما كان نوع الهفوات والثغرات الابستمولوجية أو المنهجية التي سقط فيها ابن رشد في مجال القراءة النقدية، للنصوص الارسطية وتعثره أحيانا في إدراك الطبيعة اللسانية لمعاني المقولات اليونانية فإن طبيعة العمل المنهجي في العملية الترجمية التي مارسها ابن رشد على نظام الخطاب الأرسطي، فيكفي فيلسوف قرطبة إدراكا للتقابل القائم بين المنظومتين اللغويتين وما تحملهما من معاني خاصة.

هذه واحدة، أما الثانية فانه من شأن هذا الادراك اللساني باختلاف

قد دفع بابن رشد إلى محاولة تعريب المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية، تعريبهما والتعبير عنهما بصيغ صرفية، نحوية عربية، فكرنا العربي المعاصر لا زال يتعثر في تعريب المصطلحات الفلسفية والعلمية .

أما الثالثة، فهي إذا كانت عمليات الشرح والتلخيص والتفسير تعد عند ابن رشد مظهرا من مظاهر العمل الترجمي، فإن مفهوم الترجمة عنده، يكتسي بعدا وصيغة جديدة وذلك حينما يعمد ابن رشد إلى تكييف العمل الترجمي للمعاني والأفكار والعبارات المترجمة والمنقولة، مع طبيعة أو على الأقل مع احترام خصائص اللسان المترجم. وربما كان ذلك هو السر في أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو كما ذهب الى ذلك كثير من المؤرخين والمستشرقين منهم بوجه خاص، بل لعلنا نعثر بين تلاخيص وشروحات وتفسيرات ابن رشد للمعلم الأول على اشراقات فلسفية أصلية تكمل النص الأرسطي أو تعدله إن لم نقل تتجاوزه في بعض الأحيان .

الهوامش

(1) J. Derrida : L'écriture et la différence p. 427 points.

(2) د. حسن حنفي : دراسات اسلامية. دار التنوير، ص 160 .

(3) د. عابد الجابري : العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية. مجلة دراسات عربية. عدد 6 . أبريل 1982 . ص 62 .

(4) د. طه عبد الرحمان : لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات. منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. 1979 . ص 168 .

(5) نفي المرجع ص 168 .

(6) ابن رشد : تلخيص المقولات. تحقيق بويج ص 123 (أورده د. طه عبد الرحمان في بحثه المذكور) .

(7) المراكشي : « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » ط القاهرة . ص 315 .

(8) د. حسن حنفي : دراسات اسلامية. ص 157 . دار التنوير. 1982 .
(9) نفس المرجع. ص 159 .
(10) نفس المرجع. ص 160 (الهوامش) .
(11) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة. ص 53 ـــ وأيضا ص 177 .
(12) تلخيص المقولات. ص 12 تحقيق .
(13) د. طه عبد الرحمان : اللغة الفلسفية. منشورات كلية الآداب بالرباط . 46 (بالفرنسية) .
(14) عابد الجابري : خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية. مجلة درايات عربية. عدد 6 أبريل 1982. ص 63 .
(15) انظر بحث د. طه عبد الرحمان : لغة ابن رشد الفلسفية. ص 181 .
(16) انظر بحث د. طه عبد الرحمان : لغة ابن رشد الفلسفية. ص 181 .
(17) د. حسن حنفي. دراسات اسلامية. ص 179 .

النشاط الثقافى بالكلية

شهدت كلية الآداب بمكناس عدة أنشطة ثقافية خلال السنتين الجامعيتين 82 ــ 1983 و 83 ــ 1984. وقد تنوعت هذه الأنشطة ما بين محاضرات وندوات وقراءات شعرية وعروض سينيمائية ومسرحية ومعارض للكتب واللوحات الفنية.

الندوات :

1. عقدت الكلية من 18 إلى 19 مارس 1983 بتنسيق مع جمعية الآدب المقارن بالرباط ندوة حول الواقع والأسطورة في الأدب المغربي.
2. وبتاريخ 17 ــ 1 ــ 1984 نظم أساتذة الدراسات الاسلامية بالكلية بتنسيق مع أساتذة نفس المادة في كليات الآداب بكل من فاس والرباط ووجدة ندوة حول آفاق شعبة الدراسات الاسلامية.
3. ومن 19 إلى 21 أبريل 1984 نظمت الكلية ندوة حول الأدب والترجمة شارك فيها أساتذة باحثون من كليات مكناس وفاس والرباط والمعهد الوطني للتوثيق وكذا معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.
4. كما نظمت ندوة أخرى حول الطفل والتربية في المغرب العربي المعاصر، استمرت من 23 إلى 27 أبريل 1984. وقد شارك فيها أساتذة باحثون من المغرب والجزائر وتونس والولايات المتحدة وكندا

المحاضرات :

ألقيت عدة محاضرات على الشكل الآتي :

الأستاذ المحاضر	الكلية الأصلية	تاريخ المحاضرة	عنوانها
الدكتور عباس الجراري	كلية الآداب — الرباط	15 — 12 — 1982	عبد القادر العلمي شاعر مكناس وفيلسوف شعراء الملحون
الدكتور محسن عبد الحميد أحمد	كلية الآداب — مكناس	12 — 1 — 1983	التغيير الاجتماعي في الاسلام منهجه وملامحه وأهدافه
Dr Jean MOLINOT	كلية الآداب — فاس	19 — 1 — 1983	Sémiotique et poésie
الأستاذ انيلودي شغموم	كلية الآداب — مكناس	27 — 1 — 1983	دور الأزمة في تطور العلم
الأستاذ فاروق حمادة	كلية الآداب — مكناس	17 — 2 — 1983	المعرفة الانسانية : أسسها القرآنية وآفاقها
الأستاذ محمد الروكي	مكناس	09 — 3 — 1983	أسس التربية الجنسية في الاسلام
الأستاذ عبد الرحمن بن ابراهيم	— مكناس	16 — 3 — 1983	موقف الاسلام من الشعر
Pr KALFON	كلية الآداب — مكناس	13 — 4 — 1983	psyschanalyse et poésie
Pr Annie Triaud	كلية الآداب — مكناس	18 — 4 — 1983	Pour une premiere approche de la poesie Medievale

الأستاذ المحاضر	الكلية الأصلية	تاريخ المحاضرة	عنوانها
Hellmut Becker	Max Planck Institut West-Berlin	1983 — 11 — 25	systeme scolaire alternatif en Republique Federale d'Allemagne
الدكتور محمد صلاح فضل	جامعة عين شمس — القاهرة	8 — 1 — 1984	مشكل المنهجية في النقد العربي الحديث
الدكتور حسن حنفي والدكتور محمود اسماعيل	كلية الآداب — فاس	2 — 2 — 1984	من الاصلاح إلى النهضة
الأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش	كلية الآداب — مكناس	15 — 2 — 1984	هل عرف المجتمع العربي — الاسلامي الاقطاع ؟
الدكتور محسن عبد الحميد	كلية الآداب — الرباط	21 — 2 — 1984	أزمة المثقفين تجاه الاسلام في العصر الحديث
Mireille Naturel	كلية الآداب — مكناس	29 — 2 — 1984	Fonctionnement et rôle d'une image Proustienne
د. إبراهيم صبري	نادي القصيد المصري	6 — 3 — 1984	الشعر العمودي والشعر الحر
د. و. فيشر	جامعة نورمبورغ بألمانيا الغربية	7 — 3 — 1984	المنهج التحليلي اللساني عند النحاة العرب
Michel De caudin	Sorbonne Nouvelle Paris III	16 — 3 — 1984	Guillaume Apollinaire et le renouveau poetique au debut du XX• siecle
الدكتور محسن عبد الحميد	كلية الآداب — الرباط	22 — 11 — 1984	مذهبية الحضارة الاسلامية
الدكتور رمضان عبد التواب	جامعة عين شمس — كلية الآداب القاهرة	12 — 12 — 1984	القرآن والمستشرقون

قراءات شعرية :

ألقى الشاعر الفلسطيني أحمد دحبور من اتحاد كتاب العرب قصائد من الشعر الفلسطيني بمدرج مولاي إسماعيل وذلك بتاريخ 4 ــ 2 ــ 1983

عروض مسرحية ولوحات فنية :

قامت البعثة الثقافية الفرنسية فرع مكناس بتنظيم مسرحية تحت عنوان : « Molière, cet inconnu » أعقبها عرض لوحات فنية للرسام DELACROIX . وذلك طيلة أيام 22 إلى 26 فبراير 1983 .

معارض للكتب وأفلام سينمائية :

بالاضافة إلى كل ذلك، شهدت الكلية تنظيم بعض المعارض للكتب منها معرض كتاب الفنون الاسلامية الذي نظمه «المركز الثقافي البريطاني » أيام 10، 11، 12 يناير 1984 كما ألقى عرض سينمائي بتاريخ 17 ــ 2 ــ 1983 .

رقم الايداع القانوني
1986 12

مطبعة المعارف الجديدة
الرباط ت: 70.08.09 15.38